

الاقتصاد الإسلامي

علم أم وهم

الدكتور
غسان محمود إبراهيم

الدكتور
منذر القحف

دار الفكر
دمشق - سورية

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٤٥

الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١٣٤٢,٠٣١

الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-447-6

الرقم الدولي للحلقة: ISBN: 1-57547-746-7

الرقم الموضوعي: ٣٠١ - ٣٣٠

الموضوع: مشكلات الحضارة - الاقتصاد

السلسلة: حوارات لقرن جديد

العنوان: الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم ؟

التأليف: د. غسان محمود إبراهيم

د. منذر قحف

الصف التصويري: دار الفكر — دمشق

التنفيذ الطباعي: مطبعة سيكو - بيروت

عدد الصفحات: ٢٤٨ صفحة

قياس الصفحة: ١٤ × ٢٠سم

عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد

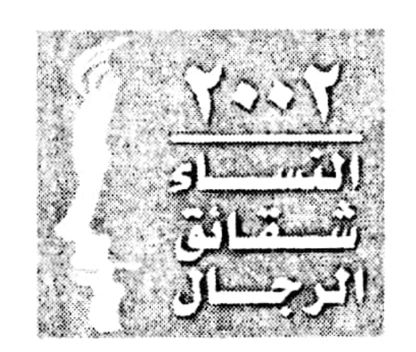
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية

فاكس: ٢٢٣٩٧١٦

هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ — ٢٢١١١٦٦

http://www.fikr.com/

e-mail: info@fikr.com





إعادة

١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

ط١/٢٠٠٠م

منذر القحف

- باحث في الاقتصاد الإسلامي.
- ولد في دمشق ١٩٤٠م.
- بكالوريوس في التجارة ١٩٦٢م، دمشق.
- دبلوم دراسات عليا في التخطيط ١٩٦٧م، دمشق.
- دكتوراة في الاقتصاد ١٩٧٥، جامعة يوتا ـ أميركا.
- ساهم في عدة مؤتمرات وندوات: باحثاً ومعقباً، ومحضِّراً.
- محاضر في دورات تدريبية عديدة في جوانب الاقتصاد الإسلامي المختلفة.

يعمل في الوقت الحالي باحثاً اقتصادياً في المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية بجدّة.

د. غسان محمود إبراهيم

- مواليد تلة الخضر ـ صافيتا ١٩٥٨.
- دبلوم الدراسات العليا في الاقتصاد ـ كلية العلوم الاقتصادية ـ جامعة حلب، ١٩٨٣.
- دكتوراة في العلوم الاقتصادية من ألمانيا ١٩٨٩.

عضو هيئة تدريسية في كلية الاقتصاد ـ جامعة دمشق.

له عدد من المؤلفات، منها:

١ـ بنية الدولة الشرقية ١٩٩٣.

٢ـ الخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر ١٩٩٣.

٣ـ نقد الخطاب ١٩٩٩.

بسم الله الرحمن الرحيم

الاقتصاد الإسلامي
علم أم وهم؟



شباب
النادي الشبابي

المحتوى

القسم الثاني

الاقتصاد الإسلامي علماً ونظاماً

د. منذر القحف

القسم الثالث

التعقيبات

كلمة الناشر

لم يفلح الفكر العربي والإسلامي النهضوي خلال القرن المنصرم، في بلورة نظرية مبتكرة خاصة به؛ يستطيع في ضوئها أن يصوغ نشاطه السياسي والاقتصادي والاجتماعي، أو أن يسهم في الدورة الحضارية الإنسانية، أو أن يحقق حضوراً فاعلاً في المنتدى الدولي.

وظل خطابه قاصراً تقليدياً؛ إما ماضوياً يتشبث بجهود أسلافه الحضارية الجبارة التي توقفت وكفت عن العطاء منذ قرون، يجترها ليحل بها مشكلاته الحاضرة، أو حداثياً يستجدي موائد الحضارة الغربية الراهنة، يجتث منها غراساً زاهية، ما تلبث أن تذوي في أرضه، مخفقاً في تبيئتها، لافتقارها إلى الجذور والمناخ، وعجزها عن التفاعل والتأقلم مع البيئة.

ذلك فيما عدا لمحات تجديدية إبداعية رصينة، حاولت أن تستأنف جهود البناء فوق تراث الأجداد، مستفيدة من جذوره الراسخة، ومن

الغصون اليانعة لحضارة عصرها، تستنبتها في أرضها، لتغتذي بالنسغ ذاته الذي اغتذت به حضارتها.. لكنها، بسبب كثافة الفكر التقليدي الماضوي والحداثي لهذا المجتمع العربي الإسلامي، لم تستطع أن تدخل في الدورة الفكرية لهذا المجتمع، وظل صوتها خافتاً عاجزاً عن اختراق ثقافة الجمود التي تلفه.. ومدرسة مالك بن نبي الجزائري نموذج لها.

بل إننا نستطيع القول: إن الفكر العربي والإسلامي دخل القرن العشرين أفضل مما يخرج منه الآن، بسبب ماأصابه من عطب، نتيجة غياب التعدد ومايستتبعه من نقد وجدل وحوار يكسر الجمود، ويحرك الركود، ويطرح الجديد للتداول في منتديات الفكر وساحات الثقافة، فانكفأ المجتمع إلى نوع من الأحادية الفكرية، تحتكر الحقيقة، وتتقوقع على نفسها، تزدهي بما عندها، وترفض الآخر، لتكرهه على رأيها، أو تنفيه من الأرض.

وما هذه الحوارات إلا محاولة من دار الفكر لاستيلاد فكر جديد، يشب عن الطوق، ويضيف إلى المألوف، من خلال مقابلة الرأي بالرأي الآخر، ومن ثم مخضهما أو دفعهما للالتحام، عسى أن يتمكن القارئ من استخراج زبدة من قربة المخض، أو التقاط بارقة حقيقة من حلبة الالتحام، فبارقة الحقيقة لاتنبثق إلا بتصادم الأفكار.

محمد عدنان سالم

د. غسان محمود إبراهيم

الاقتصاد الإسلامي
بين الشك واليقين

الاقتصاد الإسلامي

بين

الشك واليقين

د. غسّان محمود إبراهيم

مقاربة منهجية

هذا العوْد الأبدي إلى التاريخ/الماضي/المستحيل، بدلاً من الحاضر/الواقع/الكائن، والغد/المستقبل/الممكن، لماذا؟

ما التاريخ؟ ما العودة إليه؟ لماذا؟

وكيف يكون الدخول إلى التاريخ؟ بخروجٍ منه أم ببدء الفعل والفاعلية والمسؤولية؟!

اقتصاد إسلامي، حلٌّ إسلامي، نظامٌ إسلامي، شريعة إسلامية، جملةٌ من المقولات والمفاهيم والمصطلحات، تشغل الساحتين: الدينية

والدنيوية، في فضاءٍ عربي- إسلامي، يَعزُّ فيه الاقتصاد غير الإسلامي*، والأنظمة السياسية الديموقراطية، والتجانس الاجتماعي، والأكثرية الودودة للأقلية، وأسئلة لا تنتهي.

كيف تُمتصُّ الأزمات في نسيج المجتمعات العربية- الإسلامية؟

أين مشروعات التحرّر الوطني والتنمية المستقلّة والتقدّم الاجتماعي والتطوّر السياسي؟

أين الحداثة والتحديث والثورة العلمية والثقافية؟

أين عصر النهضة والأنوار العربييْن؟

أين شعارات الاستقلال وما بعده؟

أين الوعود بتحقيق الوعود؟

أين؟ وأين؟ وأين؟

كلُّ ذلك، وما قبله وما بعده، هناك حيث الانتشار الواسع لمقولة الاقتصاد الإسلامي الذي لا يعني أكثر من شيءٍ واحد؛ المقولة النقيض: اقتصاد لا إسلامي في أزمة، وبالتالي لم تعد، هذه المقولة الأخيرة، تمتلك المصداقية العلمية ولا المشروعية السياسية التي كانت لها في الخمسينات والستينات، في تفسير التناقضات وتسويغ

* أينما وَرَدَ ذلك المصطلح يُقصد به: اقتصاد تاريخي وضعي معاصر سواء أكان رأسمالياً أم اشتراكياً أم [illegible]

الإخفاقات، وصياغة الأطر الناجحة لتنميات وطنية شعبية، أو ملء الفراغ الثقافي لأجيال محبطة ومفقرة معرفياً، لكأنّ الإسلام يبدو، بوصفه « ديناً ودنيا معاً» أكثر قدرة من الأحزاب والحركات الاجتماعية والسياسية الراهنة، في إعادة البناء الوطني، وبالتالي مواصلة التقدّم والتطوّر التاريخيين.

ولكن، يا ترى، هل تَشكَّل، يوماً ما، في التاريخ العربي- الإسلامي، أسلوب إنتاج معيّن أسَّسَ لنظام اقتصادي محدّد، يجري التنظير له، راهناً، بوصفه نظاماً اقتصادياً إسلامياً؟ هل هناك، كيفية معيّنة ومسوّغة، علمياً، لاستخراج أو اشتقاق نظامٍ اقتصاديٍ إسلامي، من الأصول المعرفية والثقافية الإسلامية؟

ثم إذا كان هناك نظام اقتصادي معين في تاريخ الإسلام الاقتصادي - الاجتماعي، فهل يُستفاد من ذلك، قطعاً، أنّه نظام اقتصادي إسلامي؟ وحتى لو افتُرِضَ ذلك، فهل بالإمكان التاريخي إعادة استرجاعه بغية تطبيقه، رغم كلّ المستجّدات الجوهرية الراهنة؟

تلك الأسئلة تطرح إشكاليةً نظرية وعملية معقّدة جدّاً، لا تزال دون حلّ علمي، إلى اليوم، وتُنسب إلى حقل الدراسات الاقتصادية التاريخية، والنظرية المشتغلة على موضوع: البحث في طبيعة أسلوب الإنتاج والتشكيلة الاجتماعية والنظام السياسي، في التاريخ العربي- الإسلامي.

لذلك يكتسب التساؤل حول: أيهما أصحُّ، القول باقتصادٍ إسلامي أم بأفكارٍ اقتصادية إسلامية؟ مصداقيته العلمية من حيث صعوبة الجزم التاريخي بوجود اقتصاد، متفّق عليه، وعلى أنّه إسلاميٌّ ولا سيِّما أنّ المفكّرين الإسلاميين، إذا كانوا متفقين على كثير من القضايا الفقهية الدينية، إلاّ أنَّهم بالمقابل، مختلفون جدّاً، كما تُبيِّن الكتابات الاقتصادية المعاصرة، على مسائل تاريخية دنيوية من شاكلة: طبيعة النظام الاقتصادي الذي كان قائماً في التاريخ العربي- الإسلامي: الراشدي والأموي والعباسي. هل تكفي الإشارة، هنا، وفي هذا الخصوص، إلى مواقف بعض الصحابة والقوى والحركات الاجتماعية تجاه أولئك القائمين على النظام السياسي الذي كان سائداً في بعض المراحل التاريخية الإسلامية؟

ألا يجب التنبيه، هنا، إلى النقاش العلمي المستمر، إلى اليوم، بين المختصّين في العلوم الاقتصادية والتاريخ الاقتصادي، حول: طبيعة النظام الاقتصادي الذي كان قائماً في الإسلام، والذي يتمحْور، في أحسن الأحوال، حول تحديدات غامضة، مثل: نظام آسيوي، نظام خراجي، نظام إقطاعي شرقي . . . إلخ. * ولا يُسعف، في ذلك، اعتبار بعض المواقف الاجتماعية لهذا الخليفة أو ذاك، فيما يتعلّق بمسائل اقتصادية بحتة، بمثابة تعبير عن نظامٍ اقتصادي إسلامي، حيث إنّ مفهوم نظام اقتصادي، بشكلٍ عام، أوسع من ذلك وأعقد بكثير.

---

* هنا تجب الإشارة إلى إسهامات المفكّر العربي والعالمي سمير أمين إضافةً إلى كثيرٍ من المفكرين العرب الآخرين والسوفييت ، الذين أشبَعوا تلك الإشكالية، بحثاً وتنقيباً.

صحيح أنّ الإسلام، بوصفه ظاهرة اجتماعية- تاريخية، انتشر وتطوّر، في بعض جوانبه من خلال نظام اقتصادي معيّن، إلاّ أنّه لا يُستنتَج من ذلك، بالضرورة، أنّه كان نظاماً إسلامياً، وبالمثل، أيضاً، فالاستقواء بالبعد الفقهي في البرهان على أنّ هناك نظاماً اقتصادياً إسلامياً، لا يَحسم الإشكالية السابقة. لذلك يغدو، ضرورياً، التعرّف النقدي العلمي على محتوى مقولة الاقتصاد الإسلامي والخطاب المنتِج لها، ولا سيَّما أنّ هذا الأخير يُعد الدليل النظري للتوجّهات الاقتصادية الإسلامية الراهنة، والمعبّر أيضاً، في الوقت نفسه، عن أزمة الخطاب الاقتصادي النقيض، في إنجاز مشروعه التنموي التاريخي.

هذا، وقد نما الخطاب الاقتصادي الإسلامي، بمقولته المحورية: الاقتصاد الإسلامي، في حقلٍ اجتماعي تاريخي، مثقلٍ بالأسباب الموضوعية الموجبة: قاعدة مبتورة لتنمية وطنية سريعة وحديثة ومستوردة، أزمة اجتماعية متفاقمة، أنظمة سياسية راكدة، أيديولوجيات غربية، بطالة كبيرة فراغ ثقافي. . . إلخ. وقد استغلّ ذلك الخطاب تلك الأسباب الموضوعية، مُجهداً نفسه، في وضع بديل اجتماعي متكامل يُسهم في التخفيف، ومن ثمّ التخلّص، نهائياً، من تلك الكوارث الاجتماعية المتلاحقة « لقد استردّ الإسلام كدينٍ وكتراثٍ فكري، حيويةً مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية. وإنه يلعب، اليوم، دوراً من الطراز الأول في عملية إنجاز

الأيديولوجيات الرسمية، والحفاظ على التوازنات النفسية- الاجتماعية، وإلهام المواهب الفردية»[(١)] .

ولذلك، كان لا بدَّ من التعرّف على المنظومة المرجعية المؤسِّسة لمقولة الاقتصاد الإسلامي وبالتالي للخطاب المنتِج لها، من خلال ظاهرتين أساسيتيْن اثنتيْن:

- الظاهرة الإيمانية الأخلاقية المقدّسة.

- الظاهرة التاريخية المادية البشرية.

كما كانت هناك ضرورة، فَرَضَت نفسها على تحليل تلك المقولة وخطابها، عَبر بعديْن رئيسيْن اثنيْن:

- بُعد داخلي: يتجلّى في قراءة الخطاب وفق علاقاته الداخلية ومرجعيته الدينية.

- بُعد خارجي: يتجّسد في قراءة الخطاب وفق علاقاته الخارجية التاريخية القديمة والحديثة والمعاصرة.

اقتصاد إسلامي؟ نعم! ولكن. . .!

ما أهمية الحديث على اقتصادٍ إسلامي، في الوقت الراهن؟

(١) أركون ، محمد (تاريخية الفكر العربي- الإسلامي) ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص٥٥ .

ما هي العلاقة الموضوعية بين الخطاب الاقتصادي، بشكلٍ خـاص، والخطاب الإسلامي بشكلٍ عام؟

ما هو الفضاء المعرفي والحقل التاريخي الذي تشغلُه مقولة الاقتصـاد الإسلامي؟

بأية مقاربةٍ علمية يمكن الحديث على تلك المقولة؟

هل هناك صحوةٌ إسلامية ذات مشروع حضاري متكامل؟

ما طبيعة العلاقة بين ما تقدّم والدعوة المستمرّة إلى تطبيق الشـريعة الإسلامية؟

وما علاقة ذلك كلّه بالدعوة إلى نظامٍ سياسي إسلامي؟

إنّ ما يُشكّل هدف هذا البحث هو، بالضبط، الإجابـة عـن تلـك الأسئلة الجوهرية، وما تستدعيه مـن الخـوض في موضوعـاتٍ أخـرى، ذات علاقـة موضوعيـة ومنطقيـة، بمصطلـح الاقتصـاد الإسـلامي والخطاب المنتِج له.

بمعنى آخر: لا يكمن الهدف من تحليل مقولة أو مصطلح الاقتصاد الإسلامي، في الكشف عن الجانب المادّي الذي قد يفسـر كـل معـالم الحياة الروحية للفرد والدولة والمجتمـع، بـل في الكشـف عـن الجـانب النوعي الكيفي الذي يبغي تحقيق حياة أخلاقية أفضل وأسمى، وبالتـالي

فكلّ شكل تاريخي معيّن للنظام الاقتصادي الإسلامي، كانَ عليه أن يفرز نمطاً تاريخياً معيّناً لحياةٍ اجتماعية تنوس بين سيادة العلاقات المادّية التي قد تحطّ من قيمة الفرد والمجتمع بما تحمله من علاقات انتفاع واستغلال وخضوع، وبين سيادة العلاقات الروحية التي تحرّر الإنسان من ضغط الحاجة أو ثقل المادّة، ليتفرّغ بعد ذلك، لبناء ذاته وسموّه المعنوي الأخلاقي، فيُقيم علاقات محبّة ومساواة وإخاء وتعاون وتكافل وما يستتبعها من آثارٍ ونتائج تسهم في التطوير الروحي له ولمحيطه المحلّي ومن ثمّ العالمي.

ولكن، يا تُرى، هل يمكن فصل الجانب المعنوي الأخلاقي الروحي عن القاعدة المادّية للحياة البشرية، كما ينظرُ، اليوم، العقلُ الإسلامي، إلى الحضارة الرأسمالية الغربية؟ ما هي العلاقة الحقيقية بين إصلاح القاعدة المادّية وبين التطوّر الروحي الشامل للفرد والمجتمع؟ هل يمكن تحقيق ذلك التطوّر بمعزلٍ عن ذاك الإصلاح؟ وكيف تجلّى ذلك، على مدى أربعة عشر قرناً ونيِّفٍ، من التاريخ الإسلامي؟

هنا، يجب التأكيد على مسألةٍ هامّة جدّاً وهي، أنّه إذا كان علم الاقتصاد، إلى اليوم، يركّز على الجانب المادّي، في حياة الفرد والمجتمع، فليس ذلك هدفاً بحد ذاته، بل وسيلة لتنظيم هذا الجانب، وبالتالي لاكتشاف أهم المؤثّرات على الحياة الروحية البشرية (عدالة، طُمأنينة، صحَّة نفسية، انسجام أخلاقي . . . إلخ).

تُرى، أليس أمراً بالغ الخطورة على المجتمع، أن يذهب قرابة ثلاثة أرباع قيمة الناتج الاجتماعي الإجمالي إلى أيدي حفنةٍ من الأشخاص الطبيعيين والاعتباريين فَرَضُوا احتكارَهم على الملكية الاجتماعية؟ ألا تستدعي الضرورة، اقتراح الحلول التي تحول دون ذلك؟

إذن، لماذا يتمّ تحييد، أهمّ العوامل الاجتماعية والاقتصادية، وأكثرها خطراً على حياة المجتمع الإسلامي، من قبل الناطقين بالاقتصاد الإسلامي؟

على أيّة حال، فالمسألة الجوهرية، في هذا الخصوص، تُطرحُ على الشكل التالي:

كيف يجب أن تُستثمَر، كلّ الطاقات الفعلية والكامنة التي يحرِّضها الاقتصاد الإسلامي أو غير الإسلامي، دون أن تسمحَ بالتضحيات الإنسانية التي لازمتها، في الاقتصاد غير الإسلامي؟

ذلك، هو السؤال الأساسي الذي تنبغي الإجابة عنه من قبل أصحاب الخطاب الاقتصادي الإسلامي أو الناطقين بمقولته المركزية: الاقتصاد الإسلامي.

الثلاثاء ١٩٩٩/١/١٢

غ. م. إ

جامعة مونستر– ألمانيا

١ – الاقتصاد السياسي للاقتصاد الإسلامي

يتأثّر تفسير الواقع الموضوعي، سلباً أو إيجاباً، في كلّ مهلةٍ اجتماعية تاريخية، بجملةٍ من المعطيات الأساسية، منها: نوعية الثقافة السائدة وطبيعة النظم المعرفية المسيطرة وميزان القوى والمصالح الاجتماعية القائم وجوهر السلطة السياسية المهتمة. ولذلك، يغدو تحليل أيّة ظاهرة اجتماعية، محكوماً، بالضرورة، بإكراهاتٍ مادّية وغير مادية تحدّد بنية هذا التحليل واتجاهه وأهدافه.

الآن، كيف يُنظَرُ، في ضوء ذلك القانون الاجتماعي التاريخي، إلى بعض المقولات الأساسية التي تنضوي تحت عنوان: الاقتصاد الإسلامي أو في إطار خطابه المنتِج له؟

١–١ مقولة الملكية

تُعد الملكية الاجتماعية المادّية، من وجهة نظر الخطاب الاقتصادي الإسلامي أو القائلين بالاقتصاد الإسلامي، ملكيةً مجازية مجرّدة، بالضبط، لأنّ الإنسان المسلم مستخلف عليها. يقول الزمخشري « إنّ الأموال التي في أيديكم، إنّما هي أموال الله بخلقه وإنشائه لها، وإنّما هو مولكم إياها وخوّلكم الاستمتاع بها، وجعلكم خلفاء في التصرّف فيها، فليست هي بأموالكم في الحقيقة، وما أنتم فيها إلاّ بمنزلة الوكلاء والنواب»(٢).

---

(٢) الزمخشري (الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) دار الكتاب العربي، ج٤، ص٤٧٣ نقلاً عن رسالة ماجستير غير منشورة (عناصر الإنتاج في=

ولذلك، وبما أنّ الاقتصاد الإسلامي يتأسّس على المصلحة التي تتفق وشرع الله، فإنّ الملكية هي، حصراً، لله عزّ وجلّ، وما الإنسان إلاّ فردٌ مستخلف فيها.(٣)

واقعياً وتاريخياً، تتجلّى تلك الملكية الإلهية، كما تقدّم، في أشكالٍ اجتماعية محدّدة ومعينّة، وهي: الملكية الفردية/ الشخصية، والملكية الخاصّة، والملكية العامّة، ثم أُضيف إليها لاحقاً وبما ينسجم مع سنّة التطور التاريخي، الملكية المشتركة والملكية المساهمة. (٤)

إذن!

هي هي نفسها! أشكال الملكية التاريخية في الاقتصاد غير الإسلامي، ولكن مع فارقٍ جوهري في التطبيق الاجتماعي.

من جهةٍ أُخرى، ليست الملكية الاجتماعية، بحدّ ذاتها، هدفاً للاقتصاد السياسي، بل هي، في أحسن الأحوال، أداةٌ، تُسهم، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، في تلبية الحاجات البشرية المتعدّدة والمختلفة أو في عرقلتها.

=الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة) صالح العلي، جامعة دمشق، كلية الشريعة، ١٩٩٦.

(٣) بابّللي، محمود (خصائص الاقتصاد الإسلامي وضوابطه الأخلاقية) بيروت، ١٩١٨، ص٥٧،٧٤، نقلاً عن رسالة ماجستير غير منشورة، مرجع ذكر أعلاه.

(٤) حول أشكال الملكية في الإسلام يمكن الاطلاع على المراجع والمصادر التالية: غانم، حسين (الاقتصاد الإسلامي والمشكلة الاقتصادية) دار الوفاء، القاهرة١٩٩١، خفاجي، عبد المنعم (الاقتصاد الإسلامي) دار الجليل، بيروت، ١٩٩٠، مطهّري، مرتضى (الاقتصاد الإسلامي) دار البلاغة، بيروت، ١٩٩٠.

بمعنى آخر: الملكية هي: كيفية اجتماعية وحقوقية لتحقيق مصالح بشرية مادّية معينة لهذه القوى الاجتماعية أو تلك، أو لهذا النظام السياسي أو ذاك. وبذلك، فهي، ليست بعيدة عن الهدف الحقيقي غير المؤدلج لعلم الاقتصاد السياسي والذي يتحدّد بالسؤال، ما هي الكيفية المناسبة للاستخدام الأفضل للموارد الوطنية - بشرية ومالية ومادية- وبأدنى ثمن اجتماعي ممكن من أجل أفضل تلبية للحاجات الإنسانية المادية، وغير المادية؟ يُستنتج من ذلك، أنّ الأَشكال القانونية للملكية، في أيّ نظامٍ اجتماعي تاريخي، هي، بالضرورة، أشكالٌ تاريخية، وبالتالي، إذا لم يحقّق هذا الشكل التاريخي للملكية أو ذاك، المنفعة المتوخّاة منه، اجتماعياً وفردياً، تَستبدِلُهُ الإكراهات الاجتماعية، بشكلٍ تاريخي مناسبٍ آخر.

بمعنى آخر: إذا واجَهَ هذا الشكل الثانوي - طبعاً من الناحية الحقوقية الشكلية البحتة التاريخي للملكية، ردود أفعال اجتماعية سلبية، فعليه أن يتلاشى لصالح شكلٍ آخر أو أن يغتني بمضامين جديدة أو أدوارٍ اجتماعية فعّالة(٥). وبالتالي، لا تتحدّد المسألة المطروقة، بالشكل القانوني الهامشي لهذه الملكية أو تلك أو بمعنى: مَنْ هو المالك القانوني؟ بينما السؤال الصحيح، في هذا الخصوص، يجب أن يكون التالي:

---

(٥) تلك النتيجة تنطبق على الملكيتين الرأسمالية والاشتراكية: إذْ إنّ المحتوى الاجتماعي للملكية يزداد غنىً، خاصّة في الدول الصناعية المتقدّمة، بالضبط، من خلال التوسّع الأفقي والعمودي لشبكة الضمان والحماية الاجتماعية.

ما هو المضمون الاجتماعي الفعلي لهذه الملكية، وبغض النظر، نهائياً، عن مالكها القانوني: فرد أم مؤسّسة أم حزب أم جمعية. . . إلخ؟ وذلك، منطقي تماماً، إذا عُدَّتِ الملكية عنصراً أو موردًا اقتصادياً لتلبية حاجة اجتماعية محدّدة.

أمّا إذا نُظِر إلى الملكية الاجتماعية، بوصفها شكلاً غير تاريخي ودون النظر أيضاً إلى محتواها الفعلي؛ فليس ذلك بدليل إطلاقاً، على كونها إسلامية متميّزة ومتفرّدة عن مثيلتها في الاقتصاد غير الإسلامي.

فضلاً عن ذلك، إنّ الخلاف لا يدور حول مسألة الاستخلاف(٦) أو المالك أو الحائز بل، بالضبط، حول: الآثار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. . . إلخ، التي تنجم، حصراً عن الاستخلاف الفعلي البشري التاريخي.

الملكية الاجتماعية: موضوعٌ جامد، شيءٌ ميت، تدبُّ فيه الحياة، فقط، من خلال: توظيفه، إذْ عليه بذلك، أن يقدّم منفعةً اجتماعية متزايدة عمقاً وعرضاً.

بمعنى آخر: الملكية الاجتماعية، بحد ذاتها، لا تضرُّ ولا تنفع- كذلك عنصر الأرض والعمل ورأس المال - إنّما كيفية استخدامها

(٦) الاستخلاف، لا يخصّ الإنسان المسلم، حصراً، بل الإنسان بشكلٍ عام. ﴿إني جاعلٌ في الأرضِ خليفة﴾ [البقرة: ٢/٣٠].

اجتماعياً واقتصادياً هي التي تحدّد: المنفعة أو الضرر. ثم إنّ الإنسان مستخلفٌ، ليس على الملكية الاقتصادية، فقط، بل على الأرض برمّتها. فماذا يترتّب على القول ذاك؟ لاشيء إطلاقاً، فيما يخصّ الاقتصاد الإسلامي أو الملكية في الإسلام.

من جهةٍ أخرى، وسواء أتميّزت الملكية في الإسلام عن مثيلاتها غير الإسلامية، أم لم تتميّز، فالعلّة لا تكمن هنا، بل في الدور الاجتماعي المسنَد لها. بشكلٍ آخر: عندما تُذكَرُ الملكية في التاريخ الاقتصادي، تقفز الذاكرة فوراً، وربّما عن غير وعي، إلى مسألةٍ مكروهة، أخلاقياً، وخطيرة، سياسياً، هي: الاستغلال الإنساني. ذلك، ما يُغفِلُهُ، تماماً، الناطقون بالاقتصاد الإسلامي، أو بالاستخلاف الإسلامي على الملكية. إذْ يجري الحديث، لدى هؤلاء، على الملكية في الإسلام دون مايترتّب عليها اجتماعياً. لكأنّها ملكية معطّلة عن العمل والإنتاج، وبالتالي عن المساهمة في إعمار المجتمع والأرض والكون.

الملكية، من حيث دورها الاجتماعي أو شكل تحققها الواقعي، تُعد خطيرة جدّاً في الاقتصاد للسياسي.

إذْ عندما تُطرح يتبادر إلى الذهن، مباشرة، حزمة قضايا فائقة الأهمية، منها: الانقسام الطبقي، الصراع الاجتماعي، عدم التجانس. . . إلخ.

فضلاً عن ذلك، إذا كانت الملكية في الإسلام ذات أشكال تاريخية متنوّعة وتتعلّق بموضوعاتٍ متعددّة ويُنتَفَعُ بها على الخصوص

والعموم، فما الذي يميّزها، بوصفها إسلامية؟ الانتفاع كمعيار! ربّما! لكن هذا المعيار في الاقتصاد غير الإسلامي، هو أكبر بما لا يُقاس ولا يُقارَن مع مثيله في الاقتصاد الإسلامي(٧).

من جهةٍ أخرى، تُعد مسألة الاستخلاف في الملكية، من حيث تجلّياتها التاريخية الواقعية، مسألةً بشرية وضعية، بالكامل. إذْ الاستخلاف شيءٌ، وتطبيقه شيءٌ آخر. ينجم عن ذلك، أنّ التجلّي التاريخي للملكية المستخلَفة وبالتالي الوظيفة الاجتماعية لها هي مسائل تاريخية ماديّة وضعية، تماماً، وتتساوى، دون زيادة أو نقصان، مع الأشكال الاجتماعية للملكية في الاقتصاد غير الإسلامي.

إنّ إبراز البعد الديني في مقولة الملكية في الإسلام، على حساب البعد الدنيوي، يعني عمليّاً، معارضة الدين بالذات، بالضبط، من حيث تمويه وإخفاء مسألة الاستغلال الذي تشترطه، بشكلٍ من الأشكال، هذه الملكية، عندما يتعلّق بها العمل المأجور، ضرورة بمعنى آخر: « تمويه شكل الملكية المستغلّة وإخفاؤه أيضاً، من أجل استبعاد الاستيلاء الاقتصادي على هذه الملكية، إذا اقتضت الضرورة والحاجة التاريخيتان ذلك، أيضاً للإيهام بأنّ هذه الأشكال للملكية الاجتماعية في الإسلام هي، أشكالٌ (فوق) تاريخية، أزلية خالدة » (٨).

---

(٧) ليس هناك دولة إسلامية واحدة أعلنت تطبيقها لنظام اقتصادي إسلامي، بل يجري الحديث على تطبيقٍ آخر... للشريعة الإسلامية.

(٨) إبراهيم، غسّان محمود (الخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر) دار الجندي، دمشق، ١٩٩٣، ص ١٣٦ .

إنّ الملكية، في حقيقتها وتجلّياتها التاريخية، تُعد تعبيراً عن علاقةٍ اجتماعية واقعية، أولاً، ثم قانونية شكلية، ثانياً. وتتجسّد في أشياء اقتصادية كميّة صمّاء، مغلّفةً حركتها الموضوعية، وليست هي، إطلاقاً، هذه الأشياء الجامدة أو ما يُشبهها. إنّها ليست كمّ؛ بل كيف. بمعنى آخر: لا تُعرَّف الملكية بالشكل، وإنّما، بالضبط، بالمضمون أو بالوظيفة المسنَدة لها؛ أي وكأنّها تحدّد، من الخارج وليس من الداخل. إذْ هي لا توجد، بذاتها، بل لذاتها.

صحيح أنّ الملكية يجب، بشكلٍ عام، أن تكون مصونة ومحترمة و«مقدّسة» ولكن، ليس في ظلّ أي اعتبار. إذْ الحاسم، في هذا الخصوص، هو بالضبط، ما ينجم عنها، حصراً. يُستنتج، مما تقدّم، أنّ الملكية تُعرَّف بالاعتبارات الاجتماعية والمسؤولية الموكلة لها. وذلك، مايُغفِلُهُ الخطاب الاقتصادي الإسلامي، إذ يُناقش مسألة الاستخلاف. فكون الفرد، وصياً على الملكية، لا يُعفيه من الاستخدام العقلاني الأخلاقي لها. وهذا، يمكن التحقّق منه، تجريبياً، في ظلّ الاقتصاد غير الإسلامي. إذ غَدَت الملكية القانونية شيئاً من التاريخ الاقتصادي لصالح الملكية الاجتماعية المسؤولة، في السوق الحرّة، وتجاه المجتمع معاً.

على أيّة حال، لا تتمايز الاقتصاديات غير الإسلامية، اليوم، بطبيعة الملكية، بل، بالضبط، بالآثار الإيجابية الواسعة والعميقة الناجمة عن هذه الملكية بالذات.

١-٢ مقولة الفائدة:

تُعد مقولة الفائدة/ الربا[٩] ، بدون منازع ولا مبالغة، من أكثر مقولات الاقتصاد الإسلامي، سعةً وانتشاراً، جدلاً وحواراً، تحليلاً وتحريماً. إذْ يقف، تقريباً، جلّ القائلين بالاقتصاد الإسلامي، ضد الفائدة، مستندين، في ذلك، على تحريم النص الديني لها[١٠] .

بل إنّ بعض أولئك، يُعرِّفون الاقتصاد الإسلامي، من خلال ذلك التحريم، حصراً، فيروْن أنّه، اقتصاد «لا ربوي».

ومن الغرابة، حقّاً، أن تُعطى مقولة اقتصادية، مثل الفائدة الربا، كلَّ ذلك الاهتمام من قبل الناطقين بالاقتصاد الإسلامي. فالفائدة، نفسها، وبوصفها إحدى تجلّيات مقولة اقتصادية أخرى، تُعد مقولة اقتصادية عَرَضية وهامشية، تماماً. إذْ إنَّ جملة النظام الاقتصادي غير الإسلامي، بما فيه، بداهةً، النظام المصرفي، لم يعرقل نموّه وتطوره

---

(٩) توخيّاً للسهولة، يمكن اعتبار الفائدة والربا، الشيء نفسه.

(١٠) انظر، في هذا الخصوص، المراجع التالية: كنعان، علي (الاقتصاد الإسلامي) مكتبة دار الحسنين، دمشق ١٩٩٧م، مشهور، أميرة عبد اللطيف (الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي) مكتبة مدبولي القاهرة، ١٩٩٠ . الطريقي، عبد الله محسن (الاقتصاد الإسلامي، أسس ومبادئ وأهداف) الرياض، مكتبة الحرمين، ١٩٩٠. وهبة، مراد (الدين والاقتصاد) ودار ابن سينا، القاهرة، ١٩٩٠ . شحرور، محمد (الكتاب والقرآن) دار الأهالي، دمشق، ط٢، ١٩٩٠ . موسى كامل (أحكام المعادلات) مؤسسّة الرسالة، بيروت، ١٩٩١. إبراهيم، غسان محمود (الخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر) مرجع سبق ذكره.

المستمرّين، تحليل الفائدة أو تحريمها. وذلك، بالضبط، لأنّ الاقتصاد غير الإسلامي يتأسَّس على مقولةٍ اقتصادية أخرى، ليست مقولة الفائدة إلاّ تابعاً، وفقط تابعاً لها.

على أيّة حال، لم يَظهرْ، تاريخياً، النظام المصرفي المعاصر أو غير المعاصر، وليس فقط النظام الاقتصادي غير الإسلامي بسبب الإقراض بفائدة أو بدونها - كما يرى بعض الناطقين بالاقتصاد الإسلامي - بل، حصراً، من أجل تسهيل الحصول على النقد، ومن ثم رأس المال، الضروريْن لاستكمال العمليات الاقتصادية التي يجب أن تقود، بشكلٍ عام، إلى تحقّق الربح. كما أنّ النقد لم يصبح هدفاً لذاته، أي نقداً يلدُ ربحاً - رأسمالاً - ثم «ثروة حقيقية» إلاّ في النظام الرأسمالي.

بمعنى آخر: الحصول على النقد، بفائدة أو بدونها، لم يكن هدفاً قائماً بحد ذاته، بل كان أداة لتسهيل الحصول على الربح من خلال إنتاج وتبادل البضائع والخدمات. يُستنتج من ذلك؛ أنّ الزعم بوجود اقتصاد إسلامي، لا يتوقّف البتة، على تحريم الفائدة، بل إنّ هذا التحريم، يُعد بحد ذاته، أحد مكوِّنات سمات هذا الاقتصاد.

هنا، يُطرح السؤال المركزي، التالي: إذا كان تحريم الفائدة هو الأفضل للوضع الاقتصادي والاجتماعي . . . إلخ، فكيف يمكن تفسير الرخاء الاقتصادي المُذهل، والتقدّم المادّي الهائل الذي بلغته بعض الاقتصاديات غير الإسلامية، التي اعتمدت نقيض هذا التحريم،

تماماً؟ ألا يتطوّر التاريخ البشري، بما يبدو أنّه لا يتفق، عموماً، مع وجهة نظر الأديان كافّةً؟

إنّ مسألة الفائدة، في جوهرها، تُعد مسألة بسيطة جدّاً، من وجهات نظر متعدِّدة: استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، تطوّر الأنظمة الاجتماعية، نشوء الحروب، جوهر التاريخ، بنية الحضارة وغيرها. ثم إنّ الفائدة، لا تشكّل العمود الفقري للاقتصاد غير الإسلامي، بل إنّ ذلك، هو بالضبط، ليس الربح أيضاً، بل، حصراً: العمل البشري غير مدفوع الأجر. فإلى هذا الأخير، بالذات، تعود المسألة الاقتصادية، برمتها، في الاقتصاد غير الإسلامي.

بمعنى آخر: لكي تؤسّس مقولة اقتصادية ما، لنظام اقتصادي متكامل، يجب عليها، بالضرورة، أن تمثّل أو تعكس، لا فرق، جوهره، طبيعته، آلياته، قوانينه، أهدافه. وهذا، مالا تقدر عليه مقولة اقتصادية كمقولة الفائدة.

وبناءً عليه، لا يمكن، عملياً ومنطقياً، التصوّر، إطلاقاً، باستمرارية أو حتى بقاء النظام المصرفي في الاقتصاد غير الإسلامي، في حالة إلغاء الفائدة. وذلك لسببيْن أساسييْن اثنيْن:

الأول: هو أنّ الفائدة، في جوهرها، ليست أكثر من أداة للحصول على النقد الضروري للاستثمار في اقتصاد حرّ.

الثاني: هو أن مصدر الاستغلال، لا يعود، في جوهره، إلى سريان الفائدة أو عدم سريانها.

هل هناك ضرورة، للتمييز الشكلي بين الربا والفائدة؟

الربا: يُقتطع، بغض النظر، تماماً، عن الملاءة الاقتصادية للمقترض.

الفائدة: تنظر إلى الملاءة الاقتصادية أولاً وأخيراً، لأنّها، بحد ذاتها، ضمان مبلغ القرض[١١] .

من جهةٍ أخرى، لقد كان تحريم الفائدة نتيجة جملة كاملة من الأسباب الاجتماعية والأخلاقية والنفسية والدينية والاقتصادية، وليس، فقط، للأسباب الأخيرة، لذلك، يرى كثير من المفكرين الإسلاميين، أنّ السبب الاقتصادي المرجّح، لتحريم الفائدة هو: «عدم توّسط المال لأحد عناصر الإنتاج "أو وهو الشيء نفسه، أن "المال لا يمكن له أن يلد مالاً دون توسط أحد عناصر أحد عناصر الإنتاج». وبالتالي، كأنّ الفائدة هنا، تنجم حصراً عن استغلال حاجة معيشوية، أي استغلال بشري. نعم، إنّ ذلك صحيح، بالمطلق، ولكن ماذا عن الربح والريع والإيجار وكلّ أشكال الدخول الاقتصادية غير الناجمة عن العمل البشري، مباشرة؟ أليست كلّها مداخيل اقتصادية تولّد، مالاً ينجم عن ذلك الاستغلال البشري، حصراً؟

الفائدة؛ مقولة نظرية تعكس واقعاً معبَّراً عنه اقتصادياً واجتماعياً؛

---

(١١) لعلّ المفكر الإسلامي الوحيد الذي سوّغ الفائدة على أصحاب الفعاليات الاقتصادية (تجارية، زراعية، صناعية) هو محمد شحرور. انظر، بهذا الخصوص، كتابه الشهير (الكتاب والقرآن) مرجع سبق ذكره ص ٤٦٩ - ٤٧٠ .

أي هي تعبير عن وضع اجتماعي تاريخي فعلي؛ مثلها، مثل الربح والريع. . . إلخ. فلماذا، إذن، الفائدة وليس المقولات الأخيرة، تلك؟

من جهةٍ أخرى، وعلى مبدأ «الاستدلال بالضد»، إنّ توسّط المال لأحد عناصر الإنتاج لكي يصبح الربا حلالاً، مسألة تبدو، غير مقنعة، إطلاقاً، بل ومشكوكاً فيها. فالمال، أي مال، من وجهة نظر علم الاقتصاد السياسي، وسواء نجم عن ربا أو عن غيره، هو حصراً، نتيجة عملية استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، ثم إنّ البنوك الإسلامية المعاصرة، التي لا تتقاضى فوائد، توسّط ودائعها الكثير من عناصر الإنتاج عند توظيفها لتحقيق الربح، ومع ذلك «تحرّم» الفائدة. كيف يحصل ذلك؟ أليس هناك تناقض؟ ليكن!

ماهو البديل عن تحريم الفائدة لدى الناطقين بالاقتصاد الإسلامي؟ الربح على أساس مبدأ «المشاركة في الأرباح». ولكن إذا لم يكن الربح متحققاً أو كان متعادلاً بين الطرفين، ألا يعني، عملياً أنّ هناك مَنْ خسر، وبالتالي أنّ الربح يعادِل الخسارة، تماماً؟ فكيف ينشأ إذن؛ الربح؟

المفكر الاقتصادي الكلاسيكي الكبير، ويفيد ريكاردو، وقبل حوالي قرنين من زماننا، كان قد برهن، علمياً، قبل كارل ماركس، على أنّ حجم الأرباح يتناسب عكسياً مع حجم الأجور. فضلاً عن ذلك، إذا بيعت البضائع بقيمها الحقيقية، وفي التبادل تُبادَل متعادِلات، فكيف ينجم الربح؟

لقد كان الربا هو الشكل البدائي والمتخلّف والجاهلي، من أشكال الدخل الاقتصادي، في مجتمع الجزيرة العربية التجاري إبّان الدعوة الإسلامية، مثله، مثل الريع المطلق أو الاحتكار المكروه والممنوع في أغلبية الاقتصاديات الرأسمالية المتقدّمة.

من جهةٍ أخرى، تُعد الفائدة، من وجهة نظر علم الاقتصاد السياسي، عنصراً تابعاً للربح، أو، وهو الشيء نفسه، معدّل الفائدة تابعاً لمعدّل الربح.

بمعنى آخر: الفائدة، عنصر غير مستقلّ بحد ذاته، بل ملحَقٌ، متعلّق بعنصرٍ آخر غير مستقل، أيضاً هو: الربح الذي يُعد أحد أشكال القيمة الزائدة، أو ما يُعرَف بـ: فضل القيمة[١٢] .

إذن، مسألة الفائدة، تؤوّل، في النهاية، إلى مسألةٍ مغايرة جذرياً وغير نقدية - لا علاقة لها بالنقد أو المال- اجتماعية وسياسية وأخلاقية بامتياز، وربّما، بسبب الأشكال الاقتصادية للدخل غير الناجم عن العمل، اشتُهر علم الاقتصاد بـ (علم الاقتصاد السياسي). فالعامل المأجور، ليس حرّاً، إلاّ من الناحية الشكلية، لكنّه إذا توسّط أحد عناصر الإنتاج، فسوف يُنتِج، حتماً، فضل قيمة أو قيمة زائدة.

هكذا، تبدو مسألة الفائدة، غير جوهرية، في كل الاقتصاديات إسلامية كانت أو غير إسلامية. الفائدة، بالمعنى الديني لتحريمها،

(١٢) تتجلّى القيمة الزائدة، واقعياً وتاريخياً، بأشكالٍ اقتصادية رئيسة ثلاثة: الربح والريع والفائدة...

تعادل تماماً الاحتكار الرأسمالي، بالمعنى الدنيوي لتحريمه. لكنها، من وجهة نظر مقرِضها، تعادِل تماماً، الربح بالنسبة إلى الرأسمالي، أو الأجر بالنسبة إلى العامل المأجور، أو الريع بالنسبة إلى المالك العقاري، أو الإيجار أو السمسرة أو العمولة. . . إلخ. إنّها شكلٌ من أشكال القيمة التي يُنتِجها رأس المال المتغيّر، أي قوة العمل، وبالتالي فهي تملك «الحقوق والواجبات» التي يملكها الربح والريع. . . إلخ، وهذا مالا يتطرّق إليه الاقتصاد الإسلامي مع أنّ التحريم الديني، مطلق وصالح لكل زمانٍ ومكان.

بمعنى آخر: لم يجتهد الخطاب الاقتصادي الإسلامي، في توسيع حدود التحريم لكي يطال كلّ الأشكال الأخرى للدخل، الناجمة عن الاستغلال البشري، أو ما يعني الشيء نفسه، لم يتعمّق في تحليل الربح أو الدفع. . . إلخ، مع أنّه، كما هو معروف، كانت قد ظهرت، في مراحل معيّنة من التاريخ الإسلامي، آراء فقهية تشرّع اقتطاع فائدة على المال المقرَض، كما يقول مكسيم رودنسون في كتابه الشهير «الإسلام والرأسمالية»[١٣] غير أنّ تلك الآراء، لم تثمر كما في المسيحية الأوربية الغربية، وضاعت في مهبّ الريح.

وبالمناسبة، فكُل الأديان السماوية وغير السماوية حاربَت الربا

١٣) انظر، رودنسون، مكسيم (الإسلام والرأسمالية) ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٧٤.

بسبب الآثار الكريهة التي يولدّها، على الفرد والدولة والمجتمع(١٤).

إذن، لا يتعلّق الأمر بتحريم الفائدة، إذْ إنَّ هـذا، محسومٌ بـالمطلق. وإنّما بأسبابِ تركيز الاقتصاد الإسلامي على مسألة الفائدة، حصـراً، أو بشكلٍ يجعَل منه معرّفاً بهذا التحريم.

إنّ تحريم الفائدة، يُعد، في أحسن الأحوال، أحد سمات الاقتصاد الإسلامي، وليس بنيته أو جوهره. فتحريم الفائدة، خطوةٌ دينية ودنيوية في الاتجاه الصحيح لإقامة اقتصاد بشري غير مرفق بالتضحيات البشرية الجسيمة للاقتصاد غير الإسلامي.

١ - ٣ سمات الاقتصاد الإسلامي

إذا، كان مجموع سمات الشيء، من الناحية العلمية، هو الشيء بعينه، فإنّ هذا المجموع بالنسبة إلى بعض الناطقين بالاقتصاد الإسلامي ليس هو، عينه، الاقتصاد الإسلامي. وبالتالي تتعدّد سمات هذا الأخير، بتعدّد الناطقين باسمه. فمرّة يتم الحديث على سماتٍ وأخرى على خصائص وطوراً على مبادئ ورابعة على أركانٍ وخامسة على أسسٍ! ويعود ذلك التعدّد أو المزج بين سمات مختلفة، وربّما متناقضة إلى سببين أساسيْن اثنيْن:

(١٤) وقف المفكرون الإغريق أرسطو وأفلاطون وكسينافون ضد الربا لأنّه كريه وممقوت و« لا يمكن للمال أن يلد مالاً». انظر، دليلة، عارف (تاريخ الأفكار الاقتصادية) منشورات جامعة دمشق، ١٩٧٩، كما وندّدت بالربا الكونفوشيوسية والبوذية أيضاً.

الأول- سبب ذاتي: يتعلّق بفكر الباحث والمصالح والقوى والعوامل التي تحكمه.

الثاني- سبب موضوعي: يتجلّى في طبيعة مصطلح الاقتصاد الإسلامي الذي لّما يُحدَّدُ، بعدُ، علمياً.

وعلى سبيل المثال، يرى أحد القائلين بـ «النظام الاقتصادي الإسلامي»، أسس هذا النظام، في: (٥١)

١ - الاعتراف بالملكية الشخصية والخاصّة.

٢ - التغاضي عن مسألة الملكية العامّة، وخاصّة على الموارد الطبيعية.

٣ - اعتماد النظام المصرفي الحديث مع بعض التعديلات.

٤ - العدالة الاجتماعية.

إن السؤال الذي يُطرح، في هذا الخصوص، هو التالي:

هل هناك، في تلك الأسس، ما يميّزها، جوهرياً، عن مثيلتها في الاقتصاد غير الإسلامي؟

بالنسبة إلى الأساس الأول والثاني، فإنّ العكس هو الصحيح. إذْ إنّ غياب بعض أشكال الملكية، قد يكون أهم أساس، إطلاقاً، للاقتصاد الإسلامي أو لذلك النظام الاقتصادي الذي كان قائماً في

---

(٥١) شحرور، محمد (الكتاب والقرآن) مرجع سبق ذكره، ص ٦٤٧ - ٦٤٩ .

التاريخ العربي الإسلامي، أي: غياب الملكية الخاصّة القانونية على أهم وسيلة إنتاج آنذاك: الأرض، والاستعاضة عنها بملكية عامة - يجب التغاضي عنها! لماذا؟ - هي، بالضبط: ملكية الخليفة /السلطان/ الدولة الإسلامية[(١٦)] .

على كلِّ حال، فإنّ الجوهري بالنسبة إلى الملكية هو: محتواها الاجتماعي، كما تقدّم، في فقرة سابقة من هذا البحث.

هنا، يجب التنويه مع الدهشة، إلى أنّ القائلين بالاقتصاد الإسلامي، يُغفِلُون تماماً، الذيول الاجتماعية للملكية الخاصّة. هل لأنّ الوعي الإسلامي الجمعي، يَستهجِن، ما قد ينجم عن تلك الملكية، مثل: الصراع الاجتماعي أو عدم العدالة الاجتماعية أو صعوبة التجانس الاجتماعي أو غيرها؟

أمّا بالنسبة إلى الأساس الثالث، فهو يفسِّر نفسه بنفسِه، فيما إذا كان إسلامي النزعة أم لا.

وأمّا بالنسبة إلى الأساس الأخير، فهو يشكّل الهدف العلني أو الضمني - بالمعنى الاقتصادي المعاصر: العدالة في التوزيع - لكلّ نظام اقتصادي معاصر. والسؤال الذي يُطرح، في هذا الخصوص، هو التالي: ألا يؤثّر شكل الملكية نفسه، على مسألة العدالة الاجتماعية؟

---

(١٦) انظر بهذا الخصوص، كتابنا (بنية الدولة الشرقية) الفصل الأول، دار الجندي، دمشق، ١٩٩٣ .

مَنْ يُسهم، بشكلٍ فعّال، في تحقيق هذه العدالة؟ ثم عدالة تجاه مَنْ؟ هل تتحقّق تلك العدالة دون «ضغط» من «الأسفل» أو من «الأعلى» على النظام السياسي القائم؟ العدالة الاجتماعية، مثل شعارات أخرى كثيرة؛ الديموقراطية، حرية التعبير، حرية الصحافة. . . إلخ، لا تتحقّق إلاّ عبر نضالٍ اجتماعي - سلّمي أو غير سلّمي - فعّال ومستمر.

هنا، يمكن القول، وبكل موضوعية، إنّ تلك العدالة - المقابلة لشبكة الحماية والضمان والتأمين في الاقتصاد الرأسمالي - في الدول الصناعية المتقدّمة، تبزُّ مثيلتها في أغلب الدول الإسلامية.

باحثٌ إسلامي آخر، يرى في أسس النظام الاقتصادي الإسلامي، ما يلي(١٧):

١ - الحاكمية لله.

٢ - المال والملكية لله .

٣ - الشريعة الإسلامية .

٤ - التقوى.

٥ - العبادة .

٦ - إعمار الأرض: المشكلة الاقتصادية في الإسلام.

٧ - البركة: محرّك الحياة الاقتصادية.

---

(١٧) وهبة، مراد (الدين والاقتصاد)، مرجع سبق ذكره، ص ٤١ .

هل يحتاج المرء، إلى التفكير مليّاً، ليَخلُصَ، إلى أنّ تلك الأسس هي للشريعة الإسلامية وليس للنظام الاقتصادي المذكور؟ أليست كلّها، أسساً دينية، فقهية؟

الأساس الأول: يتحدّد، تماماً، بما سَكَتَ عنه: رفض النظام السياسي الوضعي.

الأساس الثاني: تمَّ تحليله في فقرات سابقة من هذا البحث.

الأساس الثالث: يشكّل الهدف المستبطَن في مصطلح الاقتصاد الإسلامي.

الأساس: الرابع والخامس والسادس والسابع، تُعد أحكام قيمة / أخلاق، بالكامل، إذْ إنّها تزيد من غموض الدور الاجتماعي التاريخي للفرد والظروف التي تؤثّر على شخصيته. باحثةٌ إسلامية أخرى، ترى في مبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي، ما يلي(١٨):

١ - العقيدة الإسلامية.

٢ - الاعتدال والوسطية.

٣ - الواقعية والاعتدال.

٤ - التكامل والترابط.

٥ - العدالة .

---

(١٨) مشهور، أميرة عبد اللطيف (الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي) مرجع سبق ذكره، ص ٣٠.

ألا تشي هذه المبادئ بمضامين فقهية أكثر منها اقتصادية؟

لماذا يَنفُرُ أصحاب الاقتصاد الإسلامي من المصطلحات والمقولات والمفاهيم الاقتصادية البحتة مُستبدِلينَها بـأُخرى فقهية دينية؟ أيّهما أكثر واقعية، القول، مثلاً بـ: إعادة توزيع الدخل، أم العدالة الاجتماعية؟ أم أنّ استخدام مفردات مشحونة بالدلالة الإسلامية، يهدف إلى التأكيد على أنّ الاقتصاد الإسلامي لا يمكنه مقابلة الاقتصاد غير الإسلامي الذي تحتضنه العقيدة المسيحية إلاّ من خلال عقيدة أخرى، هي هذه المرّة: العقيدة الإسلامية؟

على أيّة حال، هكذا، مقابَلَة بين مفردات فقهية وأخرى غير فقهية ليست، في نهاية المطاف، لصالح الاقتصاد الإسلامي. ذلك أنّ الحجّة التي تقوم عليها، لا تؤسِّس لمقابلة علمية موضوعية تاريخية.

من جهةٍ أخرى، فإنّ المفردات الفقهية التشريعية التي يستخدمها القائلون بالاقتصاد الإسلامي هي، في جوهرها، مفردات لاهوتية وبالتالي معيشوية وضعية، ومن ثمّ تعبِّر عن مصالح مادية دنيوية، بامتياز.

باحثٌ آخر، يرى أنّ « الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي » يتكوّن من «أركانٍ» ثلاثة، هي[١٩] :

---

(١٩) الصدر، محمد باقر (اقتصادنا) دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ط١٧، ١٩٨٦، ص ٢٩٥ وما بعدها.

١ - مبدأ الملكية المزدوجة: خاصّة وعامّة.

٢ - مبدأ الحرّية الاقتصادية في نطاقٍ محدود.

٣ - مبدأ العدالة الاجتماعية.

ما دليل « إسلامية » هذه «الأركان»؟

«الملكية المزدوجة» المتوازنة، فيزيائياً، وربّما كيميائياً، لم توجد ولن توجد، يوماً ما، في أيِّ نظامٍ اقتصادي إسلامي أو غير إسلامي، فالملكية الخاصّة والملكية العامّة، هما تعبيران حقوقيان عن واقعٍ ماديٍّ تاريخي متفاوت المصالح والقوى الاجتماعية. وبالتالي فإنّ «ازدواجية الملكية» لا تعني، بالضرورة، تَعادُل نسبة القوى تلك، ثم إنّ إغناء المحتوى الاجتماعي للملكية - أيّاً كان شكلها - لايتحدّد دفعة واحدة، أو على شكل هدية تقدّمها الدولة الإسلامية لرعاياها، بل إنّ وزن القوى الاجتماعية التي تتأثّر بهذه الملكية، هو الذي يحدّد محتوى هذه الأخيرة.

بكلمةٍ واحدة: لا تُقَنَّن الملكية الاجتماعية ثمّ تصبح واقعاً مادياً، بل العكس تماماً، تُقَنَّن بالضبط، لأنّها واقع اجتماعي تاريخي.

ومبدأ الحرّية الاقتصادية في نطاق محدود: ((تحديد ذاتي وتحديد موضوعي)) فهو مبدأ قديم جديد، أو بالأحرى، مبدأ قائم، بشكلٍ دائم. إذْ ليس هناك حرّية مطلقة، بل حرّية محكومة بعوامل وظروف ومعطيات. . . إلخ، أي حرّية نسبية. والحرّية المطلقة، بالمعنى

الاجتماعي، لم تتحقّق في التاريخ، ولن يكون مقدّراً لها أن تتحقق، يوماً ما. فالحرية بالتعريف، تستبطن التحديد والحصر والتقييد، بل إنّها، تُعرَّف، أساساً، بالسلب والنفي.

ثم إنّ الحرية الاقتصادية، في النظام الاقتصادي غير الإسلامي، مقيّدة قانونياً، وبشكلٍ دقيق ومذهل؛ وبما لا يتعارض مع مصالح الأفراد المواطنين والدولة.

أمّا بالنسبة إلى المبدأ الثالث والعدالة الاجتماعية، فلا إضافة على ما تقدّم في صفحات سابقة من هذا البحث.

يمكن تعميم، وجهة النظر السابقة على آراء أخرى لبعض القائلين بالاقتصاد الإسلامي. فأحد الباحثين الإسلاميين يعدّد خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي، على الشكل التالي[٢٠]:

١ - الربح.

٢ - تحريم الربا.

٣ - التكافل الاجتماعي.

٤ - الملكية المتعدّدة الأشكال.

٥ - الرقابة الذاتية والموضوعية.

فيما يرى باحثٌ آخر أنّ «خصائص» الاقتصاد في الإسلام هي التالية[٢١]:

(٢٠) وهبة، مراد (الدين والاقتصاد) مرجع سبق ذكره، ص ٤١ - ٤٢.

(٢١) وهبة، مراد (الدين والاقتصاد) مرجع سبق ذكره، ص ٦٢ - ٦٤.

١ - الإطار الديني للاقتصاد الإسلامي.

٢ - النشاط التعبّدي للاقتصاد الإسلامي.

٣ - الرقابة الذاتية .

هل تحتاج تلك « الخصائص » إلى مزيدٍ من التحليل والبحث والتقييم؟ أليس جوهرها ذو نفحةٍ فقهية دينية بدلاً من الدنيوية الوضعية؟

على أيّة حال، ومهما كانت أسس الاقتصاد الإسلامي، فحتّى يمكنها التميّز والتفرد عن مثيلاتها في الاقتصاد غير الإسلامي، يجب عليها أن تُوفّق، قدر المستطاع، بين التطوّر والازدهار المادّي للفرد والمجتمع، والتطوّر والازدهار الروحي لهما، أيضاً.

بمعنى آخر: بقدر ما تتمحوَر أسس الاقتصاد الإسلامي حول تقليل الثمن الاجتماعي للتطوّر والتقدّم التاريخيين، وفي أقصر فترة زمنية ممكنة مع الحفاظ على ذلك التوافق والتوازن بين البعد المادي والبعد الروحي للفرد والمجتمع، بقدر ما تؤسِّس لنظام اقتصادي - اجتماعي جديد، سواء أكان إسلامياً أم غير إسلامي.

١- ٤ علم الاقتصاد الإسلامي

لا يُنتِج كلُّ اقتصاد تاريخي محدّد أو نظام اقتصادي معيّن بالضرورة، علماً اقتصادياً ينظمه. إذ نشوء العلم ذاك، يتوقّف على

شروطٍ موضوعية متعدِّدة ومختلفة. ولعلّ التراكم المعرفي، هنا، يلعب دوراً حاسماً في تشكّل العلوم.

في ضوء تلك القانونية التاريخية، يُطرح التساؤل التالي:

هل أنتَجَ الاقتصاد الإسلامي أو النظام الاقتصادي الذي كان سائداً في التاريخ العربي الإسلامي - على الأقل في الفترتين التاريخيتيْن الأموية والعباسية - علماً اقتصادياً إسلامياً متميّزاً عن علم الاقتصاد غير الإسلامي الذي ظهر في أوروبة الغربية في القرن الثامن عشر؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فمتى؟ وأين؟ وكيف؟

لعلّ أهم المؤلّفات الاقتصادية الإسلامية التي بَحثَت في الموضوع السالف الذكر، هو مؤلّف «اقتصادنا»(٢٢). إذ يكتب المؤلّف تحت عنوان: «الاقتصاد الإسلامي ليس علماً» مايلي: «. . . حين نقول عن الاقتصاد الإسلامي أنّه ليس علماً، نعني أنّ الإسلام دين يتكفّل الدعوة إلى تنظيم الحياة الاقتصادية، كما يعالج سائر نواحي الحياة، وليس علماً اقتصادياً على طراز علم الاقتصاد السياسي»(٢٣) (٢٤).

لكن، يا ترى، إذا لم يكن ذلك الاقتصاد علماً، أو الأصح القول: لم يُنتج علماً، فماذا يكون، إذن؟ يجيب المؤلّف: « هو ثورة لقلب

(٢٢) الصدر، محمد باقر (اقتصادنا) مرجع سبق ذكره.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

(٢٤) التشديد لكاتب البحث.

الواقع الفاسد وتحويله إلى واقع سليم، وليس تفسيراً موضوعياً للواقع »[٢٥] ويتساءل المؤلّف، نفسه: «متى وكيف يمكن وضع علم الاقتصاد الإسلامي، كما وضع الرأسماليون علم الاقتصاد السياسي»[٢٦]. يجيب المؤلّف، يُولَد، في حالتين اثنتيْن:

الأولى، هي: « جمع الأحداث الاقتصادية من التجربة الواقعية للحياة وتنظيمها تنظيماً علمياً يكشف عن القوانين التي تتحكّم بها، في مجال تلك الحياة وشروطها الخاصة»[٢٧].

الثانية، هي: «البدء في البحث العلمي من مسلّمات معيّنة تُفترض افتراضاً، ويُستَنتج في ضوئها، الاتجاه الاقتصادي ومجرى الأحداث»[٢٨].

هنا، يبدو، طرح السؤال التالي، ملحّاً جدّاً:

هل، تحقّق، يا تُرى، محتوى هاتين الحالتين، تاريخياً أو علمياً؟

بالنسبة إلى الحالة الأولى، نقرأ لدى المؤلّف: «ولكن شيئاً كهذا لا يتاح للاقتصاديين الإسلاميين، مادام الاقتصاد الإسلامي بعيداً عن مسرح الحياة، فهم لا يملكون من حياتهم، اليوم، تجارب عن الاقتصاد

---

(٢٥) المصدر نفسه ص ٣٣٢ .

(٢٦) الصدر، محمد باقر (اقتصادنا) مرجع سبق ذكره، ص٣٣٢ .

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٢ .

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٢ .

الإسلامي خلال التطبيق، ليدركوا في ضوئها طبيعة القوانين التي تتحكم في حياةٍ تقوم على أساس الإسلام»[٢٩] .

أمّا بالنسبة إلى الحالة الثانية، فنقرأ أيضاً: «فمن الممكن استخدامه - البحث العلمي - في سبيل توضيح بعض الحقائق التي تتميّز بها حياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي »[٣٠] وكيف تُفسَّر تلك الحقائق المميّزة للحياة الاقتصادية الإسلامية؟ هل ينطلق ذلك التفسير من نقاطٍ اقتصادية وضعية دنيوية أم لا؟ يجيب مؤلِّف (اقتصادنا) «بالانطلاق من نقاطٍ مذهبية معيّنة. . . ووضع نظريات عامّة عن الجانب الاقتصادي في المجتمع الإسلامي، على ضوء تلك النقاط المذهبية»[٣١] .

إذن، علم الاقتصاد الإسلامي، لم يُولَد، بَعدُ، لكنّه، سيولد، كيف؟ «إذا جُسِّد هذا الاقتصاد في كيان المجتمع. . . ودُرِسَت الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمرّ بها دراسة منتظمة»[٣٢] .

يستنتج، مما ذُكِرَ أعلاه لمؤلِّف (اقتصادنا) أنّ هناك شرطين لازمين وكافيين لنكوّن علم الاقتصاد الإسلامي، هما:

الأول: الوجود المسبق لاقتصاد إسلامي، في حياة المجتمع الإسلامي، المادّية والروحيّة.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ . التشديد لكاتب هذا البحث.

(٣١) الصدر، محمد باقر (اقتصادنا) مرجع سبق ذكره، ص ٣٣٣ .

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٤ .

الثاني: دراسة الوقائع الاقتصادية، بعد ذلك، في المجتمع الإسلامي، دراسةً علميةً لكي يُتاح استخلاص القوانين والسمات. . . إلخ، لعلم الاقتصاد الإسلامي.

ماذا يعني ذلك؟ لكي يُولَد علم اقتصاد إسلامي يجب، قبل كل شيء، أن يكون هناك اقتصاد إسلامي، وإلاّ فالمسألة المطروحة، تُعد منتهية، وذلك بسبب غياب أو عدم توفّر أساسها الواقعي والمنطقي.

بمعنى آخر: الاقتصاد الإسلامي، ربّما، لا يملك وجوداً إلاّ بالقوّة، وبالتالي فالعلم الذي يؤطّره، هو، بالضرورة، علمٌ بالقوة. بكلمةٍ أخرى: لكأن المسألة، برمّتها، إمكانٌ فلسفيٌ؛ بإمكان!!

ولكن، ورغم كل ما تقدّم، هل عَنَى مؤلّف (اقتصادنا) اقتصاداً إسلامياً أم شيئاً آخر، عندما تكلَّم على الاقتصاد الإسلامي، تحديداً؟ «. . . لا يواجه النظام الإسلامي هذا التعقيد. . . بل إنّه إذا وضع موضع التطبيق سوف يجد في العقيدة الدينية سَنَداً كبيراً له. . . لأنّ أساس النظام الإسلامي، أحكام الشريعة الإسلامية»(٣٣). هل يجري الحديث يا تُرى، على اقتصادٍ إسلامي أم نظامٍ إسلامي؟ وهل انسياق الحديث على نظامٍ إسلامي، بينما موضوع النقاش هو، اقتصاد إسلامي، كان عن غير قصد وانتباه؟!

هكذا، ينزلق، فكر الناطقين بالاقتصاد الإسلامي من القضايا الدنيوية إلى تلك الدينية. ولكن، رغم كلّ ذلك، لماذا هذا الإصرار

---

(٣٣) الصدر، محمد باقر (اقتصادنا)، مصدر سبق ذكره، ص ١٧ .

على ضرورة، بل وحتمية، ولادة علم اقتصاد إسلامي؟ هل هناك، علم اقتصاد مسيحي أو يهودي أو كونفوشيوسي أو بوذي. . . إلخ؟

هل يجب (صنع) علم اقتصاد (إسلامي) لمجرّد أنّ هناك علم اقتصاد (غير إسلامي)؟ ثم إنّ العلم علم بالأسباب الجوهرية للظاهرة؛ طبيعية كانت أم اجتماعية، فما علاقة الدين بذلك؟

يبدو، وكأنّ كل ما تعلّق أو عَلِقَ بالاقتصاد الإسلامي، بوصفه مصطلحاً أو مقولة نظرية، لا علاقة له البتّة، نظرياً وعملياً وتاريخياً واستراتيجياً وأيديولوجياً، بهذا الاقتصاد؛ بل المقصود شيء آخر، هو، بالضبط، ما سَكَتَ عنه الفكر الناطق بالخطاب الاقتصادي الإسلامي.

وكيفما كانت المسألة، فوجود اقتصاد إسلامي، نظري أو تطبيقي، لايشترط، ولا بحالٍ من الأحوال، ضرورة وجود علم اقتصاد يحيط به، إسلامي أم غير إسلامي. إذْ ليس لكلّ اقتصاد تاريخي معيّن علمه الاقتصادي المحيط به. أم هل هناك علوم اقتصادية للأنظمة الاقتصادية البدائية والإقطاعية والعبودية. . . إلخ!!

٢ - الصوت والصدى: تاريخ وأسطورة

ليس صدفةً، مقابَلة الاقتصادي الدنيوي بالاقتصادي الديني، لدى القائلين بالاقتصاد الإسلامي. إذْ إنّ ما يؤسِّس لذلك، من الناحية النظرية والعملية والأيديولوجية، هو الرأي الشائع جداً الذي مفاده، أنّ الإسلام- عكس الأديان الأخرى- «دين ودنيا» معاً أو

«دين ودولة ودنيا». بمعنى آخر: الإسلام دين عقيدة، وفي الوقت نفسه، نظام حياة اجتماعي واقتصادي وسياسي. . إلخ.

فضلاً عن ذلك، يُزعم أن دمج الديني والدنيوي، كان يحكم تاريخ المجتمع الإسلامي، خاصةً في المراحل الراشدية والأموية والعباسية، بينما، وعلى النقيض من ذلك، كان فصل الديني عن الدنيوي، محصوراً بأديانٍ أخرى، خارج الفضاء العربي- الإسلامي.

بادئ ذي بدء، يمكن القول أنّه، لا الفصل ولا الدمج، هما عمليتان ذاتيتان، تتحقّقان، عن سابق قصد وتخطيط وتدبير، أي نتيجة عملية تنظير معرفي ثقافي. فالفصل والدمج محكومان بمعطياتٍ تاريخية وظروف موضوعية، معقّدة جدّاً. وهنا يجب التأكيد الشديد، على أنّ الفصل التاريخي بين الدين والدولة لم يشمل كامل أوروبة الغربية ولا معظمها، بل دولة واحدة وحيدة، هي: فرنسا!

إنّ الدمج، الأصحّ القول التداخل والتأثير المتبادل بين الديني والدنيوي، كان قائماً، ولا يزال في كلِّ المجتمعات ذات الأديان السماوية وغير السماوية. وبالتالي، يبدو أنّ الفصل القسري، مسألة مصطنعة أو، في أحسن الأحوال، زائفة. فالدين، أي دين، عندما يؤمن به الأفراد، يُمارس، في الواقع، كما يفهمه هؤلاء الأفراد، أي بوصفه ظاهرة اجتماعية تاريخية. ذلك يعني أنّ الدين يتضمّن بُعديْن أساسييْن اثنين:

بُعد إيماني روحي عقيدي أخلاقي: يغلب عليه طابع الإطلاق والثبات والاستقرار.

وبُعد اجتماعي تاريخي واقعي: يغلب عليه طابع النسبية والتحوّل والتبدّل.

وفي أوضاع تاريخية معينّة بدقّة، قد يتداخل البعدان، بشكلٍ يوحي وكأنّ هذا الدين أو ذاك «دين ودنيا» معاً، والتاريخ، هو الفاصل، في هذا الخصوص. إذْ لم تضطهد المسيحية في العصور الوسطى لأوروبة الإقطاعية رجال العلم والعقل الذين خرجوا- موضوعياً- عى رؤيتها للكون والعالم والفكر؟ ألم توجّه الكنيسة المسيحية، آنذاك، تُهم التكفير والهرطقة، وتُمارِس أساليب التعذيب الرهيبة، وتُقِيم محاكم التفتيش البريدية، باسم الدمج بين الديني والدنيوي، حصراً؟ ألا يعني ذلك، وبكل وضوح، أنّ الدين المسيحي، كان، حنيئذٍ، « ديناً ودنيا ودولة».

وقياساً على ذلك، هل هناك من حاجةٍ موضوعية أو ضرورة علمية، لإثبات أنّ الدين الإسلامي، إذا كان في مرحلةٍ تاريخية معينّة «ديناً ودنيا ودولة» فذلك طبيعي جدّاً ولا يتفرّد به عن باقي الأديان السماوية الأخرى.

يُستنتج، من ذلك، مباشرة، أنّه إذا كان الاقتصاد الإسلامي يتأسس على الدمج فهو لا يعقل أكثر من أن يُعيد التاريخ فقط، وليس تاريخه هو، إنّما تاريخ الآخر.

إنّ عملية الدمج / الفصل، لا تنجم عن الدين، بحدِّ ذاته، بل عن جانبٍ دنيوي بحت، هو، بالضبط: ضرورة إسباغ المشروعية الدينية على السلطة السياسية الدنيوية المستمرّة، هذه الأخيرة، بالقوة وصراع المصالح والنفوذ.

بمعنى آخر/ إنّ عملية الفصل /الدمج، هي عمليةٌ دنيوية تاريخية أرضية، بالكامل. إذْ إنّ كل دين- سماوي أو غير سماوي- يُحاول تسويغ العالم الأرضي الدنيوي، بغية رفض ما يناقضه ويقول ما يناسبه. إذن، كل الأديان تدمج وتفصل، على صعيد التاريخ البشري.

فضلاً عن ذلك، فإنّ الخطاب الإسلامي، بشكلٍ عام، والاقتصادي، بشكلٍ خاص، كانا قد وقعا«ضحية» الفهم التاريخي الخاص لعملية الفصل في المسيحية الأوروبية والفرنسية فقط. «وإذْ يركّز الخطاب الأوروبي المسيحي ذو النزعة المركزية الأوروبية على عملية الدمج في الإسلام، فإنّه يخفي أو يبرز- لا فرق- التفوّق التاريخي للفكر المسيحي الذي حقّق عملية الفصل الرسمي، على الفكر الإسلامي الذي لم يحقق عملية الفصل هذه، فحسب، وإنّما يحاول أن يمنع تحقّقها مستقبلاً، من خلال التأثير على نقيضها، بالذات، والتدليل على تفوّقه على الخطاب الأوروبي المسيحي، في الوقت نفسه»(٣٤).

من جهةٍ أخرى، أليس تركيز الخطاب الإسلامي المعاصر- ضمناً

(٣٤) إبراهيم، غسان محمود (الخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر) مرجع سبق ذكره، ص ١٢٩.

الاقتصادي أيضاً- على مقولة الدمج- من حيث لا يرغب أو ينتبه- دليلاً واضحاً على تحقّق عملية الفصل، بشكلٍ من الأشكال، في الواقع التاريخي الراهن؟ أليس الفصل متحققاً، تماماً، على الصعد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للدولة العربية الإسلامية الراهنة، مؤسّساتها وإداراتها وتشريعاتها وحيادتها المادّية الاستهلاكية؟ لكأنَّ الدمج، لا يُستهدفُ لذاته، بل لذاتٍ أخرى، هي، بالضبط: الدين السياسي أو المشروعية الدينية للسلطة السياسية، أو الأصح القول: رفض أولويات التشريع العقلي الوضعي.

إنّ ما تقدّم، يقود إلى طرح التساؤل المنطقي التالي:

أين يكمن الجذر التاريخي لعملية الدمج في الإسلام؟

إنّه، أولاً، في التقسيم الشهير الذي أدخله الخطاب القرآني الموحى، على عالمْين بشريْين، اثنيْن، هما:

العالم الأول: عالم ما قبل الإسلام، ما قبل الوحي، أي عالم الجاهلية.

العالم الثاني: عالم ما بعد الإسلام، ما بعد نزول الوحي، أي عالم الإسلام.

وقد عَمَدَ الخطاب القرآني إلى إسباغ التقديس على العالم الثاني دون الأول. وذلك، يعني، في حقيقته، دمج الدنيا بالدين الجديد. وهذا ما تؤكدّه المعطيات التاريخية للمجتمع العربي الإسلامي الذي تحدّد، سياسياً، بنموذج المدينة أو مكّة، واجتماعياً وتاريخياً، بالقانون

الإسلامي- الشريعة الإسلامية فيما بعد-، ودينياً، بالعقيدة الإسلامية.

ألا يقود، ما تقدّم، إلى طرح التساؤل الهامّ التالي:

كيف طُرحت قضية الاقتصاد الإسلامي- أو الاقتصاد بشكلٍ عام- في المرجعيتيْن الكلاسيكية والحديثة عن التاريخ العربي - الإسلامي؟

لم يكن، باستطاعتها، أن تظهر، لا في المرجعية الإسلامية الكلاسيكية ولا في الحديثة. ولكن، في المرجعية الكلاسيكية، طُرحت، بهيئةٍ أخرى، على شكل معاملات اقتصادية بسيطة- في، خراج، إرث، غنائم. . . إلخ- بوصفها معاملات اجتماعية دنيوية مقابلة للعبادات الدينية الإسلامية. وكانت تلك المعاملات الاقتصادية، تُطرح من خلال معيار فقهي حاسم: هل تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية أم لا؟ إذْ لم يكن هناك، اقتصاد، بالمعنى العلمي، بل معاملات اجتماعية ذات صيغة دينية أكثر منها اقتصادية.

كما لم تُطرح القضية الاقتصادية، بشكلٍ عام، في عصر النهضة العربية الحديثة، أي المرجعية الإسلامية الحديثة، عى الرغم من أنّه كان قد مضى ما ينوف على القرن على ظهور علم الاقتصاد السياسي في أوروبة الرأسمالية.

من جهةٍ أخرى، إذا كانت الحركات السياسية الإسلامية، اليوم، قد عبّرت من خلال مصطلح الاقتصاد الإسلامي، عن عمق الأزمة الاجتماعية الراهنة، فإنّ تلك الحركات المشابهة في التاريخ العربي-

الإسلامي، لم تَطرح اقتصاد «ها» البديل، الإسلامي أو غير الإسلامي. وذلك لأنّها، لم تكن، في حقيقتها، قوى معبّرة عن حركة الواقع الفعلية أو اتجاهات التطوّر التاريخي. وللسبب نفسه، لم تستطع أن تؤسِّس لنظامٍ سياسي بديل عن النظام الذي كان قائماً آنذاك ومعارضاً لمصالحها، صحيح أنّ القاعدة الاجتماعية لتلك الحركات المعارضة، كانت تتألّف من القوى الاجتماعية المظلومة والمضطهدة، إلاّ أنّه من الصحيح، أيضاً، أنّها، في الوقت نفسه، لم تكن قوى المستقبل. هنا «يجب التفريق بين القوى الاجتماعية التي شكّلت قاعدة تلك الحركات، والقوى الاجتماعية الحقيقية التي كان بإمكانها أن تعبّر، تاريخياً، عن مجتمع عربي إسلامي (جديد) ونقيض، في الوقت نفسه، للمجتمع العربي، الإسلامي»[٣٥].

وفق تلك الرؤيا، يمكن فهم محتوى جلّ الكتب الاقتصادية الإسلامية الكلاسيكية، مثل: «الخراج» لأبي يوسف و «إغاثة الأمة بكشف الغمة» للمقريزي و «الاكتساب في الرزق المستطاب» للجاحظ وغيرها الكثير. فقد كانت موضوعات تلك الكتب تقارب قضايا اجتماعية -دينية أكثر منها اقتصادية- (فيء، غنائم، خراج. . .).

بمعنى آخر: كانت تلك الكتب تنظّر للنظام السياسي السائد وليس لقوى اجتماعية صاعدة، على غرار تلك الكتب التي كانت

(٣٥) إبراهيم، غسان محمود (الخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر) مرجع سبق ذكره، ص ١٥٢ .

تنّظر للقوى البرجوازية الرأسمالية الصاعدة في أوروبة المسيحية، وبالتالي لم تشكّل أداة معرفية نظرية للقوى الاجتماعية المعارضة ولا لتلك المحتملة، والدور التاريخي الذي كان على القوى الاجتماعية الإسلامية الصاعدة تاريخياً، آنذاك، أن تلعبه، لم يتحقّق، إطلاقاً، لأسبابٍ متعدّدة، تخرج عن إطار هذا البحث.

فضلاً عن ذلك، لم يكن بإمكان اقتصاد إسلامي أن يتشكَّلَ في المجتمع العربي الإسلامي الكلاسيكي الرسمي أو المعارض لسببيْن أساسييْن اثنيْن:

الأول: تداخل موضوعات الاقتصاد مع موضوعات علوم أخرى؛ علم الكلام، الفقه، الفلسفة، الأدب، وبالتالي لم يكن بالإمكان دراستها بشكلٍ مستقل؛ إضافة إلى عدم نضج الظواهر الاقتصادية بشكلٍ قابل للدراسة المستقلّة والمتخصصّة.

الثاني: عدم ظهور مفكّرين اقتصاديين معبّرين عن طبقةٍ أو قوى اجتماعية تاريخية صاعدة. أمّا في المنظومة النهضوية الحديثة، وعلى الرغم من اختلاف المعطيات التاريخية، إجمالاً، إلاّ أنّ المسألة الاقتصادية، لم تُطرح، أيضاً. لعلّ الهم السياسي في التخلّص من الاستعمار، كان وراء ذلك الغياب المريب لتلك المسألة.

على أيّة حال، سواء أتناولت المرجعيتان الإسلاميتان، الموضوع الاقتصادي أم لم تتناوله فإنّ التركيز- الضّمني أو العلني- على مقابلة

الدنيوي، الاقتصادي، الواقعي، المادّي، الاجتماعي، بالديني، الفقهي، التشريعي، تشكّل جوهر مصطلح الاقتصاد الإسلامي.

ولكن، هنا، تجب الإشارة، إلى أنّ مقولة الاقتصاد الإسلامي، تتضمّن بعداً تشريعياً بشرياً، هو، بالضبط: البعد الوضعي. ولذلك، ينبغي على تلك المقابلة أو المقارنة، فيما إذا صحّت، أن تجري بين هذا البعد الوضعي، بالذات، والأبعاد المشابهة في الاقتصاد النقيض، أي غير الإسلامي، من أجل أن تستوي عملية المقارنة، عملياً، بين اقتصادَيْن يتقاطعان بقواسم مشتركة.

من جهةٍ أخرى، إذا استقرّت المقارنة في الحقل النظري، فيجب أن تكون بين أفكار وأفكارٍ، وذلك لأنّ الأفكار، بشكلٍ عام، تمتلك استقلالية نسبية عن الواقع التجريبي. إذن، الأفكار الإسلامية، شيء والواقع التاريخي الإسلامي، شيء آخر. وبالمثل أيضاً فالأفكار غير الإسلامية، شيء، والواقع التاريخي غير الإسلامي، شيء آخر. لا بل قد تبلغ الفجوة المعرفية والتطبيقية بين الطرفين حدّ التناقض النسبي أو التعارض الكامل (ألمانيا النازية، إيطاليا الفاشية، الاتحاد السوفييتي الشمولي. . . إلخ).

فضلاً عن ذلك، إنّ الاستشهاد بالبعد الديني الفقهي، لإثبات واقعية الاقتصاد الإسلامي، يُغفل، عملياً، البُعد التاريخ، في عملية الاستشهاد تلك، وذلك، لأنّ الاستشهاد، بحد ذاته، يتقاطع،

موضوعياً، مع بنيتين معرفيتين مختلفتين، جذرياً، هما: البنية التاريخية التي يَستنِد إليها، البُعد الديني وتلك التاريخية الراهنة. إذن، وكأنّ المطابقة النظرية، في جوهرها، تُعتبر مستحيلة أو غير ممكنة إلاّ من قبل الفكر المنتِج لمقولة الاقتصاد الإسلامي. حيث يَستعيد ذلك الفكر- بمشروعية علمية أو بدونها- كل ما يحمله البعد الديني من إشاراتٍ ودلالاتٍ ورموزٍ تتعلّق بوقائع اقتصادية اجتماعية معيّنة، إنّما في سياقٍ مجزّأ وغير منسجم. لكأنّه يهدف، من ذلك، إلى الكشف أو الإشارة إلى إمكانية إحاطته بأيّة ظاهرة، واقعية أو نظرية. فعلى سبيل المثال، كان تنظيم المعاملات الاقتصادية في المجتمع العربي الإسلامي الكلاسيكي، يَستمدّ روحه من النص الديني، وبشكلٍ لا ينفصل، إطلاقاً، عن المعطيات التاريخية الموضوعية والمستجدّة، آنذاك. بمعنى آخر: لم تكن هناك، قواعد تشريعية محكمة، ومبادئ علمية منظّمة لعملية الإنتاج والتبادل والاستهلاك. ولم يكن، بإمكان تلك المبادئ والقواعد، أصلاً، أن تظهر، في تلك الحقبة التاريخية، حيث لم تنضج الظواهر الاقتصادية المؤسِّسة -لاحقاً- لعلم الاقتصاد السياسي. ولذلك، تبدو مقولات الاقتصاد الإسلامي، وكأنّها ذات محتوى لا تاريخي. ولا يحول دون تلك التسمية الدينية لهذا الاقتصاد، والتي لا يمكنها أن تمنحه الصيغة العلمية. إذ إنّ تلك المقولات تعبّر حقيقة عن آراء الناطقين بها، وبالتالي، فهي تعكس المنظومات المعرفية، والمصالح المادّية لهم، إضافة إلى المعطيات التاريخية التي يعيشونها.

باختصار، إنّها مقولات الاقتصاد غير الإسلامي، وقد اتخذت شكلها الإسلامي، بناءً على رغبةٍ وتحديد ذاتييْن وليس عن ضرورة وحتمية موضوعيتين. فالناطقون بها- وليس التاريخ- هم أنفسهم منْ يزعم أنّها مقولات اقتصادية إسلامية.

من جهةٍ أخرى، يُطرح الاقتصاد الإسلامي، كنظيرٍ تاريخي، للاقتصاد غير الإسلامي، وكأنّ هذا الاخير، لا يزال مسألة معرفية نظرية في طور التشكّل والتكوين. بينما الاقتصاد غير الإسلامي هو، بالضبط: تجريدٌ معرفي علمي لاقتصاد سياسي تاريخي معيّن ومحدّد ومميّز بنشأته ومبادئه وقوانينهِ وسماته وتاريخه، أيضاً، لمجتمعاتٍ تاريخية محدّدة بعينها. وعلى النقيض من ذلك، فالاقتصاد الإسلامي، لا يعبّر عن شيء، ممّا يخصّ الاقتصاد الآخر؛ بل إنّه لا يعكس الواقع التاريخي الإسلامي الذي يقدّم، ولا يزال، نماذج لا حصر لها، عن قابلية المجتمعات الإسلامية للتعايش مع أكثر من نظام اقتصادي غير إسلامي.

على أيّة حال، إنّ الحلول التي يُقدّمها الفكر لمشاكل اجتماعية تاريخية قديمة، هي، بالضرورة، حول تاريخية قديمة، وبالتالي ليس بإمكانها أن تغدو حلولاً راهنة لمشاكل راهنة.

ولذلك، فإنّ مقولة الاقتصاد الإسلامي تتضمّن تناقضاً صارخاً يتجلّى في تفسير وقائع اقتصادية جديدة بأدواتٍ معرفية لوقائع اقتصادية قديمة. وإذا كان مسوّغ ذلك هو الإسلام، بوصفه (ديناً

ودولة ودنيا) فلا يُستنتَج، من ذلك، حكماً، أنّ الحلّ الإسلامي لمشاكل الماضي، هو نفسه لمشاكل الحاضر.

بمعنى آخر: يمكن لحلول مشاكل الحاضر أن تندرج في إطار استكمال حلول مشاكل الماضي. والمثال النموذج المستحضَر، في هذا الخصوص، هو: مسألة الخلافة/ السلطة في التاريخ العربي الإسلامي. إذْ كانت قد حُلَّت تلك المسألة، على أساس محدَّداتٍ اجتماعية تاريخية معيّنة، وفاعلة، آنذاك. بينما يجب أن تُحلّ مسألة السلطة، في الوقت الحاضر، استناداً إلى محدَّداتٍ اجتماعية تاريخية أخرى، بالضبط: محدَّدات المجتمع المدني. هكذا، فقط، يُخصِبُ الحاضرُ الماضي ويجعل منه درجةً في سُلّم التطور التاريخي الطبيعي.

من جهةٍ أخرى، لا ينجم الانتشار الواسع لمقولة الاقتصاد الإسلامي، في جوهره، عن المحتوى المعرفي لها، بل، بالضبط، عن تفاقم الأزمة العامّة والعميقة التي تعيشها المجتمعات التي أنجبت هذه المقولة، فضلاً عن خصوصية البعد الديني الذي تتكئ عليه. وانطلاقاً من ذلك، تشكّل تلك المقولة، غطاءً أيديولوجياً للتحوّلات الكبيرة والجارية، راهناً، في المجتمعات الإسلامية بدلاً من أن تؤسِّس لمدرسةٍ اقتصادية جديدة- إسلامية أو غير إسلامية- تُمارس نقداً علمياً تاريخياً للاقتصاد غير الإسلامي الذي أفلَس، في بلدانٍ إسلامية كثيرة، في تحقيق التنمية الشاملة أو النهضة العقلية الملحّة.

إنّ مقولة الاقتصاد الإسلامي، تمثّل تكثيفاً شديداً لاتجاه معيّن وقائم «موضوعياً» في بنية العقل الإسلامي، يتلخّص في كون الإسلام، بوضعه منقِذاً للمجتمع البشري، فهو يتضمّن بالضرورة، كيفية هذا الإنقاذ. ومن هنا، يُحاول الاقتصاد الإسلامي الإجابة عن كل الأسئلة الاقتصادية- وغير الاقتصادية- الراهنة، وبالتالي، يطرح نفسه، بديلاً اقتصادياً معاصراً ووحيداً عن الاقتصاد غير الإسلامي، والوقائع التاريخية تشير إلى ذلك، إذ إنّ الوعي الإسلامي هو الذي يحكم محتوى مقولة الاقتصاد الإسلامي ويتركز حول محوريْن اثنيْن، هما:

المحور الأول: التاريخ الراهن بمعطياته وشروطه وظروفه الموضوعية.

المحور الثاني: الرؤيا الدينية للفكر والمجتمع والكون.

غير أنّ الخطاب الاقتصادي الذي يُنتجه ذلك الوعي، والذي يشتغِل- وبما لا يتعارض مع المحورين السابقين- على ثلاثية: الديني مقابل الدنيوي- دين مقابل اقتصاد- والدين الإسلامي «دين ودنيا» والاقتصاد الإسلامي أفضل من غير الإسلامي، كان قد أغفل نهائياً الأسئلة الاقتصادية الجوهرية التالية:

١ - أين يقع الاقتصاد الإسلامي بالنسبة إلى الاقتصاديات غير الإسلامية؟

٢ - ما هي طبيعة القوى المعبّرة عن الاقتصاد الإسلامي كاقتصاد (جديد)؟

٣ - ما هو أسلوب الإنتاج الإسلامي؟ وما سماته؟

٤ - هل هناك تشكيلة اجتماعية- اقتصادية إسلامية؟ ما سماتها؟

٥ - هل هناك قوانين اقتصادية إسلامية؟

٦ - ما هو القانون الاقتصادي الأساسي للاقتصاد الإسلامي؟

٧ - ما هو قانون القيمة في الاقتصاد الإسلامي؟

٨ - ما هو شكل وطبيعة قوّة العمل في الاقتصاد الإسلامي؟

٩ - ما طبيعة المنتَج في الاقتصاد الإسلامي؟

١٠ - ما هو موضوع علم الاقتصاد الإسلامي؟

١١- وبماذا، يختلف، كل ما تقدّم- في حال تحقّقه- عن مثيله في الاقتصاد غير الإسلامي؟

إنّ عملية استعادة التاريخ الاقتصادي الإسلامي، من أجل النهوض بالحاضر، مسوَّغة، علمياً، بشكلٍ عام؛ إنّما ليس من خلال نص هذا التاريخ، بل من خلال روحه، حصراً. والتاريخ، بالمعنى المعاصِر، ليس ما حدث بدلالاته ونتائجه وآثاره، بل فضلاً عن ذلك، ما يمكن إنتاجه مجدّداً، وبالضرورة، من الحدث وسياقه.

والاقتصاد الإسلامي، سواء أكان يعبِّر عن واقع إسلامي تاريخي أم لا، فإنّه لا يشكّل البديل التاريخي، إلاّ في حالةٍ واحدة وحيدة هي

بالضبط: فشل أو إخفاق الاقتصاد غير الإسلامي القائم حالياً. وهذا ما لم يتحقق إلاّ في شكلٍ تاريخي معيّن لهذا الاقتصاد هو الشكل الاشتراكي، وفي بعض الدول، وليس على الصعيد العالمي.

بمعنى آخر: إنّ معطيات الواقع التاريخي الإسلامي الراهن، على الصعيد الاقتصادي لا تزال قابلة للاستغلال والاستخدام، وبفاعليةٍ كبيرة، من قبل الاقتصاد غير الإسلامي بالذات. ولكي تُشكّل تلك المعطيات، مُقدِّمة تاريخية أو قاعدة مادّية لاقتصاد جديد، يجب، قبل كل شيء، أن يُستنفد الاقتصاد السائد من خلال تحوّله إلى عقبةٍ تاريخية في وجه التطوّر والتقدم الاجتماعيين. تلك قانونية عامّة، لا يزال يثبتها التاريخ، مرحلةً مرحلة، إلى الوقت الحاضر.

من جهةٍ أخرى، ليست الأزمة العامّة التي أنجبَت مقولة الاقتصاد الإسلامي، في المجتمعات الإسلامية، هي أزمةٌ اقتصادية- اجتماعية، أساساً، بل إنّها أعقد من ذلك، بكثير. فهي نتيجة جملة كبيرة وواسعة من الأسباب الموضوعية الذاتية المحلّية والخارجية المادّية وغير المادّية. وبالتالي، لا يمكن اختصارها أو اختزالها في سببٍ أو بُعد واحدٍ، ولعلّها تبدأ بالعقل قبل الفعل، وبنهضة العقل قبل نهضة الواقع، وبغير الاقتصاد قبل الاقتصاد.

إنّ أزمة المجتمعات التي أَنتجت مقولة الاقتصاد الإسلامي، تجلّت، بشكلٍ واضحٍ في الحياة المادّية الاقتصادية أكثر من الجوانب الأخرى

للمجتمع، إلاّ أنّها ليست اقتصادية بحتة، إطلاقاً. إنّها أزمة مركّبة معقّدة، يُكثّفها الاقتصاد أكثر من غيره، لأنّه يعبِّر أكثر من الأبعاد الأخرى للفرد والمجتمع والدولة - السياسية والاجتماعية والثقافية. . . إلخ- عن المستوى المعيشي والثقافي والاجتماعي، لهؤلاء جميعاً.

بذلك المعنى، يغدو مصطلح الاقتصاد الإسلامي، حلاً مجزءاً، ولا يعكس سعة الأزمة ولا طبيعتها ولا أبعادها، وبالتالي، بهو كأنّه يفاقمها أكثر ممّا يسهم في حلّها.

أليست كل الخطابات المعاصِرة، تَشتَغِل على الأيديولوجية قبل العلم، وعلى المثال قبل الواقع، وعلى الماضي قبل الحاضر والمستقبل، في كل المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة؟!

٣ - فيض الاقتصاد الإسلامي بين الدين والسياسة

هل تُشكّل الدعوة إلى اقتصادٍ إسلامي، إرهاصاً، لنهضةٍ عربية- إسلامية جديدة، أو لمشروع نهضوي جديد؟ وهل يُشكّل الخطاب الاقتصادي الإسلامي، بوصفه نقيضاً للخطاب الاقتصادي غير الإسلامي، مقدّمة موضوعية لتلك النهضة أو المشروع؟

ولكن النهضة، بشكلٍ عام، تشترط ضرورة، التعرّف على الآخر. هذا قانون اجتماعي تاريخي، من قوانين التطور البشري، ينطبق على العرب المسلمين اليوم، كما انطبق عليهم بالأمس، بينما، وعلى

النقيض من ذلك تشترط تلك الدعوة رفض الآخر، ليس كلّه إنما جزؤه، أي حضارته المادّية دون الثقافية. (٣٦)

من جهةٍ أخرى، يبدو، واضحاً بما فيه الكفاية، أنّ الاقتصاد يسهم، بشكلٍ فعّال، في تكوين القاعدة المادية للمجتمع. ولكن القول باقتصادٍ تاريخي معيّن ومحدّد، يعني في الوقت نفسه، القول بنظامٍ سياسي حاضنٍ له ورافعة، معاً. ولذلك، فإنّ «الرهان» على اقتصادٍ معيّن، هو، أيضاً، «رهان» على مجتمع تاريخي معيّن، يؤسس هذا الاقتصاد.

وبناءً عَليه، فإنّ الزعم بوجود اقتصاد إسلامي، تحقّق أو يمكن أن يتحقّق، هو في الوقت نفسه، زعم بوجود نظام اجتماعي إسلامي تحقّق هو الآخر، أو يمكن له التحقّق، اليوم، ولكن، متى أَسَّسَ الدين، تاريخياً، لنظامٍ اقتصادي معيّن؟ إذن، هل الاقتصاد الإسلامي، هو تعبيرٌ عن أزمةِ الاقتصاد غير الإسلامي، أم أنّه لا يعدو أن يكون، ردّة فعل، طبيعية على أزمةٍ اجتماعية تنخر مجتمعات بعض الدول التي طُرح فيها مصطلح ذلك الاقتصاد؟ ولماذا الحديث على الدين عندما يتعلّق الأمر بوقائع دنيوية؟

بمعنى آخر: هل يجوز مقابلة الاقتصاد الإسلامي بالاقتصاد غير الإسلامي؟ أليست، تلك المقابلة، بحد ذاتها، متعلّقة ببنيتين تاريخيتين

(٣٦) مجلة der spieegel (المرأة) العدد ٤٨ لعام ١٩٩٨، ص ١٦٥-١٨٤، باللغة الألمانية

مختلفتين، جذرياً: البنية التاريخية التي ظهر فيها الاقتصاد غير الإسلامي، وتلك التي يُطرح فيها الاقتصاد الإسلامي؟

إنّ أغلب مقولات الاقتصاد الإسلامي، هي في جوهرها مقولات اقتصادية غير إسلامية، وُظّفت فيها معاني ودلالات إسلامية. بكلمةٍ أخرى؛ تبدو تلك المقولات، على شكل آنية معرفية عصرية مُلئت بمفردات ومعاني فقهية امتزج فيها الدين بالدنيوي، مُظهراً المنظومة المعرفية للقائلين بتلك المقولات، لا أكثر ولا أقل. أي إنّها مقولات علم الاقتصاد غير الإسلامي وقد اتّخَذَت لبوسَها الإسلامي بناء على رغبةٍ ذاتية وليس على ضرورةٍ موضوعية. وهذا ما تثبته الوقائع التاريخية. فالمجتمعات الإسلامية تقوم على مساحة جغرافية شاسعة جدّاً، ويسود فيها أكثر من نظام اقتصادي غير إسلامي. إذن، المجتمع، مستقل، تماماً عن النظام الاقتصادي الذي يحتويه.

من جهةٍ أخرى، إذا كان الإسلام. قد استبعَدَ من المجتمع الجاهلي كل ما لا يتّفق مع المجتمع الإسلامي الجديد، فهل يمكن، بالمقارنة، للنظام الاقتصادي غير الإسلامي الراهن، بالنسبة إلى النظام الاقتصادي الإسلامي، أن يكون أكثر جاهلية من جاهلية العرب قبل الإسلام!

إنّ ما يحكم القائلين بالاقتصاد الإسلامي كبديل عن الاقتصاد غير إسلامي، هو التالي:

١ - تغليب البعد الاقتصادي الديني (الإسلامي) على البعد

الاقتصادي (غير الإسلامي) الدنيوي، من خلال استراتيجية التسمية، فقط.

٢ - نزع غطاء الواقعية عن المشاكل الاجتماعية الراهنة واستبدالها بحلول مستمدّة من واقعٍ تاريخي آخر، هو: واقع المجتمع الإسلامي الكلاسيكي، أو واقع النظام الإسلامي المرتقَب.

٣ - إسباغ الوجود الواقعي الموضوعي والصفة العلمية على الاقتصاد الإسلامي، بالضبط من خلال الصفة (إسلامي).

٤ - إسقاط النموذج التاريخي الإسلامي الكلاسيكي على الواقع التاريخي الراهن، دون النقد العلمي التاريخي لبنية الواقع الراهن.

٥ - إغفال النقد المعرفي النظري التاريخي العلمي للأنظمة الاقتصادية المعاصرة.

٦ - الوهم الذاتي للقائلين بذاك الاقتصاد، بفشل الأنظمة الاقتصادية المعاصرة.

٧ - تغليب النزعة الذاتية على الموضوعية في التحليل والدراسة والتقييم.

٨ - الاعتماد على النص الديني، من خلال إغفال كامل للظروف والشروط التاريخية التي أحاطت بهذا النص.

٩ - دمج مصادر العلوم الإسلامية، والزعم أنّها تشكّل مصدراً متجانساً منسجماً يُؤسِّس لمصطلح الاقتصاد الإسلامي.

وبعد!

لماذا هذه الدعوة الحارّة إلى اعتماد الاقتصاد الإسلامي كبديلٍ عن الاقتصاد غير الإسلامي؟ متى انطلقت تلك الدعوة؟ وكيف؟

وما هي الأسباب الحقيقية والظروف التاريخية التي «استولَدت» مقولة الاقتصاد الإسلامي؟ ولماذا لم تُطرح تلك المقولة بشكلٍ جدّي، إلاّ بعد منتصف هذا القرن العشرين؟ ما علاقة، ذلك كلّه، بالدعوات (العلمانية) المستمرّة، لتصحيح مشروع التنمية الوطنية المعوّق، وبالتالي استنهاض الشعوب الإسلامية، على غرار فترة الخمسينات والستينات؟

أسئلة جوهرية وملحّة وراهنة، تكشف جانباً أساسياً من الرهان التاريخي على مقولة الاقتصاد الإسلامي وإمكانية تحقّقها.

بشكلٍ عام، إنّ ما يُؤسِّس لذلك الحضور (المباغت) لتلك المقولة، اليوم هو جوهر المعادلة التاريخية، استعمار/ استقلال/ تنمية، وما ترتّب ويترتّب عليها.

إذ قد حلَّت، بالمجتمعات التي أنتجت مصطلح الاقتصاد الإسلامي، متغيّرات تاريخية كبيرة، سياسية واجتماعية واقتصادية وديموغرافية وثقافية، فبدا، أنّ البديل يجب ألاّ يكون من الداخل حيث أخفقت السياسات الحكومية في معالجة آثار تلك المتغيّرات، بل من الخارج، وبالضبط، من خلال حلّ اقتصادي- سياسي، ولكن إسلامي، هذه المرّة.

تاريخياً، طُرح الاقتصاد الإسلامي، كبديل عن الاقتصاد غير

الإسلامي، في أربعينات هذا القرن، ثم في الستينات، وتوسّع في السبعينات، وصَلب عوده في الثمانينات التي شهدت نقاشاً نظرياً واسعاً بين مفكرين وباحثين إسلاميين من شتّى الاتجاهات والمذاهب السياسية حول هذا الاقتصاد، بالذات، كما ساهم في ذلك الصراع جملة من العوامل الأساسية، منها: إخفاق الأنظمة الوطنية والأحزاب السياسية والبرجوازيات المحلية، في تحقيق التقدّم والتطوّرالاجتماعيين وحلّ الأزّمة الاجتماعية المتفاقمة، وحتمية المشروع الرأسمالي بحضارته المادّية والثقافية، فضلاً عن تفاقم المشكلة السكانية، وتأرجح الخطاب الفكري بين أيديولوجيات (غربية) و (شرقية) متعارضة، إضافة إلى الفراغ الثقافي المتنامي.

صحيح أنّ الأزمة الاقتصادية- السياسية، تُعد من الأسباب المباشرة لتشكّل مقولة الاقتصاد الإسلامي، إلاّ أنّه من الصحيح أيضاً، أنّ في هذا التشكّل ذاته، يكمن خطأ تاريخي كبير، خاصّة عندما يتم رفض الاقتصاد غير الإسلامي ويستمر الحديث على الأوضاع الاجتماعية والسياسية المتردّية، في المجتمعات الإسلامية.

بمعنى آخر: كان طرح مقولة الاقتصاد الإسلامي، هو، في جوهره، ردّة فعل ذاتيه على أوضاعٍ اجتماعية معيّنة، يمكن معالجتها بحلولٍ أخرى لم تُستنفد بَعدُ، غير الحلّ الاقتصادي الإسلامي، مثلاً.

من جهةٍ أخرى، كانت الفترة الذهبية لطرح مقولة الاقتصاد

الإسلامي، هي فترة الثمانينات، التي واجهت فيها المشروعات التنموية والشعارات السياسية أهمّ مآزقها التاريخية. لكن، تلك المآزق، تعود، في أسبابها الحقيقية إلى فترة الستينات تحديداً حيث كانت الرؤيا الطبقية المسوِّغة لتلك المشروعات، أيديولوجية الشكل والمحتوى، أهمَلَت الدراسة العلمية التاريخية للواقع، بكل أبعاده ومعطياته الموضوعية.

إنّه، إذن، وضع تاريخي مأزوم، ذلك الذي تموضعت فيه مقولة الاقتصاد الإسلامي، ولا تزال أسبابه الجوهرية قائمة إلى اليوم، كما لا تزال طرق معالجته هي ذاتها، على الرغم من التقدّم الثقافي والمادّي الذي يبدو مفتوحاً إلى اللانهاية والمجهول، لدى أصحاب الاقتصاد غير الإسلامي.

من هنا، يغدو خطاب القائلين بالاقتصاد الإسلامي، في حقيقته، ردّة فعل البرجوازية الصغيرة تجاه البرجوازية الكبيرة وتحالفاتها البيروقراطية والعسكرية التي تستشري في ظلّ اقتصاد محلّي شبه مغلق وسوق احتكارية واسعة، ولذلك، فقد انزلق الناطقون بذلك الخطاب، إلى الحفرة، نفسها، التي انزلقت إليها البرجوازية الصغيرة ذات المشاريع الوطنية- الليبرالية أو الشمولية- المجهَضَة. إذْ لم يكن بإمكان هذه البرجوازية الصغيرة، الاعتماد الفعلي على الحلّ الليبرالي، ولا على الحل الشمولي في تحقيق برنامجها الإنقاذي للدولة والمجتمع، معانية بذلك، من أزمةٍ مستعصية أو تناقض، لا حلّ له. ولذلك، فقد

كانت، تارةً، راديكالية جدّاً، خاصةً عندما تتضرّر مصالحها، وطوراً محافظة جدّاً، عند تحقيق بعض تلك المصالح. لقد كانت، تاريخياً وفعلياً، وإلى اليوم، فئات اجتماعية براغماتيكية قلقة ومأزومة. ولذلك، بالضبط فقد كانت، مرةً، تتبنّى الحل الليبرالي ثم تنقلب عليه، وآخرى، تتبنّى الحل الشمولي، ثم تنقلب عليه، أيضاً.

وذلك هو عملياً، مأزق مشروع الناطقين بالاقتصاد الإسلامي الذي يرفض المشروع الاقتصادي غير الإسلام، من أجل حلّ اقتصادي . . . إسلامي، كما يزعم.

إنّ تمثيل البرجوازي الصغير للاقتصاد الإسلامي، يعبّر أحسن تعبير، عن رفض هذا البرجوازي الحالِم للأنظمة الاقتصادية المعاصرة. إذ لّما كانت تلك الأنظمة تتراوح في ولائها الخجول بين النظام الليبرالي والشمولي بغية حلّ أزمة مجتمعاتها، فقد عارَضَ البرجوازي الصغير الولاءين معاً، ليتسنّى له، بعد ذلك، طرح الولاء الثالث ذي المصداقية الاجتماعية والمشروعية السياسية: نظام اقتصادي إسلامي.

إنّ حلّ أزمة المجتمعات التي أنتَجت شعار الاقتصاد الإسلامي يتم، بادئ ذي بدء، من خلال القراءة النقدية العملية التاريخية للواقع القائم، ومن ثمّ طرح الحل المنسجم مع أبعاد هذا الواقع ومعطياته الموضوعية. وبعدها، لا يهم، إن كان ذلك الحلّ، اقتصادياً إسلامياً أم لا. ودون ذلك، يُسهم طرح شعار الاقتصاد الإسلامي. لا محالة، في تأجيل تدشين عملية النقد التاريخي، تلك.

اقتصاد إسلامي! ليكن! لكن ألا يستبطن هذا الاقتصاد «رفضاً» لاقتصاد آخر لا يزال فاعلاً تاريخياً في كلّ الدول والمجتمعات الصناعية المتقدّمة، هو، بالضبط: الاقتصاد غير الإسلامي المعاصر؟!

اقتصاد إسلامي، كمقدِّمة موضوعية لنهوض عربي- إسلامي شامل! ليكن! لكن، شرط أن يتفاعل مع الاقتصاد غير الإسلامي الذي ثبتت كفاءته تاريخياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، بالأخذ والعطاء والنقد! أم يأخذ الإسلام. ذاته، عن الحضارات الأخرى، ويعطيها، أيضاً؟! ألم تستقِ الحضارة الرأسمالية الراهنة، الكثير عن الحضارات الأخرى، ومنها العربية- الإسلامية؟ ثم مِنْ يستطيع الجزم العلمي- مع بقائه في حقل العلم- بأنّ الحضارة الرأسمالية المعاصرة، هي من إبداع الشعوب الأوروبية، حصراً؟!

لماذا، يُطرح الاقتصاد الإسلامي إذن، وكأنّه نسيج نفسه، ولا علاقة له بالاقتصاد غير الإسلامي المعاصر؟

اقصاد إسلامي بديل عن اقتصاد غير إسلامي! ليكن! لكنّ نهضة الشعوب لا تبدأ بالاقتصاد وإن كانت تنتهي به، بل بنهضةٍ أخرى مختلفة جذرياً هي بالضبط: نهضة العقل الحرّ من خلال النقد العلمي للحاضر والماضي ولأداة النقد نفسها، ثم بالقوى الاجتماعية المعبّرة عن اتجاهات التقدم والتطوّر، ثم بالقراءة النقدية الموضوعية لحضارة الآخر. بعد ذلك كلّه، يمكن إنتاج خطاب، أي خطاب، اقتصادي جديد، إسلامي أو غير إسلامي، لا يهمّ.

هل يفعل ذلك القائلون بالحلّ الإسلامي- عفواً- بالاقتصاد الإسلامي؟!

متى؟ وكيف؟

خاتمة

ليس الاقتصاد الإسلامي، أوفر حظاً في النجاح من نقيضه، الاقتصاد غير الإسلامي، في المجتمعات الإسلامية. وسواءً أكان، تعبيراً عن أزمةٍ اجتماعية تاريخية أم عن توجّهٍ إسلامي معينّ، فهو، في الحالتين، أقرب إلى اليوتوبيا منه إلى المثالية. وذلك، بالضبط، لأنّ البديل الاقتصادي غير الإسلامي، لم يُستنفَدْ، عملياً ولا نظرياً، بَعدُ. إذْ لا يزال اقتصاد السوق المقترن، بالمسؤولية الاجتماعية، مُثمراً وخصباً وفعَّالاً، محقّقاً نجاحات شتَّى، من خلال الشبكة الواسعة جدّاً للحماية والضمان الاجتماعي، في جلّ المجتمعات الرأسمالية المتقدّمة.

ثم إذا كان الاقتصاد الإسلامي، ردّاً محدّداً على واقعٍ تاريخي معيّن، في بعض المجتمعات الإسلامية، فهو إذن، ردٌّ محصور، تماماً، بهذا الواقع، وبالتالي فهو جوابٌ جزئي على قضايا جزئية، لا يمتلك، بحدّ ذاته- الجواب- قابلية التعميم والشمولية، على مجتمعاتٍ إسلامية أخرى لاتعاني أزمات مشابهة.

من جهةٍ أخرى، لا يُطرح الاقتصاد، أي اقتصاد، كبديلٍ عن أزمةٍ تطوّر معيّنة إلاّ إذا كان معبّراً، قبل ذلك أو بالتوازي، عن قوى اجتماعية تاريخية محدّدة وممثلَة لاتجاهات التطوّر الفعلي. ولذلك، سيبقى الاقتصاد الإسلامي، شعاراً يوتوبياً، ما بقيت القوى

الاجتماعية التي تمثّله، غير معبّرة، تاريخياً، عن حركـة الواقـع الحقيقـي أو التطوّر الفعلي المستقبلي.

أمّا مسألة علاقة الاقتصاد الإسلامي بـالبُعد الديـني، بشـكلٍ عـام، فهي لا تعدو، أن تكون، في حقيقتها، جواز سفر، إلى قوى اجتماعية يُنظَر إليها، بوصفها رافعة تاريخية للنظام السياسي الإسلامي المرتقَب.

بمعنى آخر: يُحاول الدين، أيُّ دين، أن يُسبغ رؤيته للفرد والكون والفكر على الجميع، مستعيناً بذلك، بجعبتهِ الأخلاقية القيمية المبشِّـرة، بخلاصٍ ديني لخطايا دنيوية. فالدين، حالـة اجتماعيـة أخلاقيـة، يجـري توظيفها، غالباً، لأسبابٍ بشرية دنيوية بالكامل.

على أيّـة حـال، سـواءً أكـان هنـاك اقتصـاد إسـلامي أم لم يكـن، وسواءً أكان شعاراً سياسياً أم أخلاقياً مثالياً، فإنّه يُطرح كبديـل تـاريخي، في ظل شروط غير متكافئة إطلاقاً، مع الاقتصاد غير الإسلامي.

فضلاً عن ذلك، إذا قُيِّض للاقتصاد الإسـلامي أنّ يطبَّـق، بوصفـه شعاراً، فيجب أن ينسجم هذا التطبيق مع التطـوّر الطبيعـي للمجتمـع التاريخي المعني، تماماً، كما طُبِّـق الاقتصـاد الرأسمـالي، إنَّمـا مـع فـارقٍ تاريخي حاسم هو: ألاّ يُرافِق ذلك ثمنٌ اجتماعيٌّ فـادحٌ، أو تضحيـات بشرية مرعبة، كما جرى في الاقتصاد غير الإسلامي.

اقتصاد إسلامي! ليكن! لكـن هـل يمكـن تطبيقـه دون مسـتلزماته الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية؟

هل يمكن لاقتصاد إسلامي أن يُطبَّق خارج نظام سياسي إسلامي؟ أو هل يمكن لاقتصاد إسلامي أن يَسود قبل تطبيقٍ آخر. . . للشريعة الإسلامية؟ ثم كيف سيُطبَّق ذلك النظام الاقتصادي- الاجتماعي- السياسي على قوميات وإثنيات وأديان غير إسلامية؟

هل هناك، من ضرورةٍ تاريخية، لاستعادة مسألة السلطة السياسية في المجتمع العربي- الإسلامي، من جديد؟ ولمصلحة مَنْ؟ وكيف؟ ليكن هناك حل بديل لأزمة اجتماعية تاريخية معيّنة، بغضّ النظر عن الدين المؤطر له. حلٌّ تاريخي تَشترطه، طبيعة الأزمة بالذات لا أكثر ولا أقل.

ولكن، من قبل ذلك ومن بعده، يُشكّل الاقتصاد بُعداً واحداً من أبعاد الفرد والمجتمع، ومظهراً واحداً، أيضاً، من مظاهر الحياة الاجتماعية، صحيح أَنَّه، يَكثّف، تلك الأبعاد والمظاهر، أيّما تكثيف؛ إلاّ أنّه من الصحيح أيضاً، أنه لا يعبِّر عن جوهرها الحقيقي. هكذا، هو التطوّر، بشكلٍ عام، يتجلّى في ظاهرة أو بعد لا يعبران إطلاقاً، عن أساس هذا التطوّر أو جوهره. أليس، ذلك، ما يمكن استنتاجه من تاريخ الحضارات السابقة والمعاصرة؟

ألم تتكثّف الحضارة اليونانية بنصٍّ فلسفي، والحضارة الرومانية بنصٍّ قانوني، والحضارة العربية- الإسلامية بنصٍّ ديني، ثم الحضارة الرأسمالية المعاصرة بنصٍّ اقتصادي؟ ولكن، هل كانت تلك النصوص، هي المعبِّرة، حقيقة عن أُسس تلك الحضارات مجتمعة؟

إنّ النصّ، أيّ نصّ، هو تجلٍّ، لجوهرٍ واحدٍ وحيدٍ، لا يزال يُنتج الحضارة تلو الأخرى، منذ القديم وإلى اليوم وربّما إلى الغد، إنّه، بالضبط: العقل، عقل الحضارة وعقل النص. لكنّه، قبل كل شيء، العقل الحرُّ المنتج المبدع المتعدِّد الناقد المتطوّر دائماً الذي لا تحدّه إكراهات ولا تحيط به قواعد أو صدود.

إذن، الحكاية برمتّها، ليست حكاية اقتصاد، إسلامي أو غير إسلامي، ولا حكاية نظام، إسلامي أو غير إسلامي، ولا كلّ ما يتعلّق بذلك، من قريبٍ أو بعيدٍ.

إنّ المسألة، أولاً وأخيراً، مسألة عقل، نهضة عقل، تفتّح عقل. ألم يكن في البدء: الكلمة.

غسّان محمود إبراهيم

المراجع

١ - كنعان، علي (الاقتصاد الإسلامي) مكتبة دار الحسنين، دمشق، ١٩٩٧.

٢ - العلي، صالح (عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة) رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، كلية الشريعة، ١٩٩٦.

٣ - إبراهيم، غسان محمود (بنية الدولة الشرقية) دار الجندي، دمشق، ١٩٩٣.

(الخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر) دار الجندي، دمشق، ١٩٩٣

٤ - موسى، كامل (أحكام المعاملات) مؤسسّة الرسالة، بيروت، ١٩٩١.

٥ - غانم، حسين (الاقتصاد الإسلامي والمشكلة الاقتصادية) دار الوفاء، القاهرة، ١٩٩١.

٦ - شحرور، محمد (الكتاب والقرآن) دار الأهالي، دمشق، ط٢، ١٩٩٠.

٧ - خفّاجي، محمد عبد المنعم (الاقتصاد الإسلامي) دار الجليل، بيروت، ١٩٩٠.

٨ - الطريقي، عبد الله عبد المحسن (الاقتصاد الإسلامي، أسس ومبادئ وأهداف) الرياض، مكتبة الحرمين، ١٩٩٠.

٩ – مطهّري، مرتضى (الاقتصاد الإسلامي) دار البلاغة، بيروت، ١٩٩٠.

١٥ – مشهور، أميرة عبد اللطيف (الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي) مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٠.

١١ – وهبة، مراد (الدين والاقتصاد) دار سينا، القاهرة، ١٩٩٠.

١٢ – دليلة، عارف (تاريخ الأفكار الاقتصادية) جامعة دمشق، ١٩٨٩.

١٣ – بابلّلي، محمود (خصائص الاقتصاد الإسلامي وضوابطه الأخلاقية) المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٨.

١٤– الصدر، محمد باقر (اقتصادنا) دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ط١٧، ١٩٨٦.

١٥ – رودنسون، مكسيم (الإسلام والرأسمالية) ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٧٤.

١٦ – الزمخشري .الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) دار الكتاب العربي، ج٤.

المجلاّت

١٧ – DER SPIEGEL « المرآة» باللغة الألمانية، العدد /٤٨/ لعام ١٩٩٨.


شباب
النادي الشبابي

د. منذر القحف

الاقتصاد الإسلامي
علماً ونظاماً

الاقتصـــاد الإســـــلامي

علماً ونظـاماً

الدكتور منذر القحف

مقــدمة

سنبحث تحت هذا العنوان في ثلاثة قضايا نقسمها بين فصول ثلاثة.

يتحدث الفصل الأول عن الدين والاقتصاد ويحاول أن يرسم الملامح العامة للاقتصاد الإسلامي من حيث كونه نظاماً مبنياً على التصور الإسلامي للكون والحياة. وكذلك من حيث كونه تحليلاً اقتصادياً يفسر سلوك الإنسان في نشاطه الإنتاجي والتوزيعي والاستهلاكي، كما يحاول أن يستخلص قواعد التغيُّر في مقادير الاستهلاك والاستثمار بما يساعد على معرفة كيفية التأثير عليها عند الحاجة.

أما الفصل الثاني فنخصصه لعرض سريع لأهم النظريات الاقتصادية الإسلامية، من نظرية سلوك المستهلك، ونظرية سلوك

المنتج، ونظرية السوق، ونظرية الدور الاقتصادي للدولة، وتأثير المؤسسات الإسلامية والمبادئ التي جاءت بها الشريعة الغراء في ذلك كله.

أما الفصل الثالث فندرس فيه نظرية التمويل والمصرفية الإسلامية، فنبين مبادئ التمويل الإسلامي وأسسه، ونحاول أن نعرض التطوير الذي يمثله في مسيرة الإنسان الاقتصادية وسعيه للتعرف على أفضل الأساليب للجمع بين الأموال والوفورات عند من تتكون عنده من جهة، والأعمال والقدرات الفنية من جهة أخرى، في مشاريع تفيد المجتمع وتعمل على تنميته.

الفصل الأول

الدين والاقتصاد

النظام الاقتصادي الإسلامي وعلم التحليل الاقتصادي الإسلامي

مقـــدمـــة

١ - مجال الدين ومجال علم الاقتصاد

الدين والاقتصاد ميدانان متقاربان للغاية؛ فمن الناحية التاريخية، نجد أن علماء الاقتصاد في الغرب كانوا يأتون من طبقات الرهبان وعلماء اللاهوت. وقد جاء بعلم الاقتصاد السكولاستي في العصور الوسطى في أوروبا رجال الكنيسة مثل توماس أكونياس، وأوغسطين وغيرهما. ولقد كان الفيزيوقراطيون في أوائل المئة الثامنة عشرة يضفون الكثير من الصبغة الدينية على كتاباتهم، فقد كانت مشاعرهم تجاه الأرض والناس تقوم على أساس الأفكار المسيحية. ومع حدوث الثورة الصناعية والإنتاج الواسع النطاق، بدأ بعض

علماء الاقتصاد يحاولون فصل دراستهم ودائرة نفوذ أبحاثهم عن الدين، وقد كان ذلك في الواقع شيئاً استثنائياً يرتبط بتاريخ أوربا الثقافي والسياسي خلال تلك الفترة، لأنه كان متأثراً بالثورة الجامحة ضد الكنيسة ونفوذها. وبمقتضى ذلك، بدأ الحديث عن علم الاقتصاد السياسي، بدلاً من علم الاقتصاد السكولاستي. ولكن الثورة ضد الدين هدأت مع مرور الوقت، وعاد الناس، ومعهم الاقتصاديون، إلى توازنهم الفكري.

وباعتبارنا علماء اقتصاديين، أصبحنا ندرك الآن أنه يوجد دائماً لعلم الاقتصاد إطار يتسم بالصبغة الدينية والأخلاقية والإنسانية، يجب إعادة إدماجه في تلك المادة وفي الدراسة الموضوعية. وإن إنكار العلاقة بين علم الاقتصاد والقيم الدينية الأخلاقية كان فشلاً أو خطأ من ناحية الأجيال السابقة من العلماء الاقتصاديين الأوربيين. لقد أدركنا الآن، كما يؤكد (ميردال) وغيره، أنه من المستحيل اقتراح إمكانية فصل علم الاقتصاد عن الأحكام القيمية الخاصة بالبشر، سواء بصفتهم أعضاء في مجتمع، أو أفراداً أو علماء اقتصاديين. ومن ثم فقد شهدنا في السنوات الحديثة عودة واسعة النطاق إلى اتجاه أكثر إنسانية، ويعد العالم الاقتصادي التشيكي، إيوجين لوفل، الذي أنهى دراسته في هارفارد ممثلا لذلك الاتجاه في كتابه (الاقتصادي الإنساني). الذي عرفه أنه "اقتصاد بواسطة البشر ومن أجل البشر".

لذلك فإن العلماء الاقتصاديين المسلمين، عندما يعلنون أن الدين يشكل الخلفية الأساسية للفكر الاقتصادي، لا ينبغي أن يواجهوا بالدهشة، لأن مثل ذلك القول ينبع في الحقيقة من ارتباط علم الاقتصاد بالنفس الإنسانية.

وفي الواقع، فإن الدين يتناول معتقدات الناس وسلوكهم، وطالما أن معتقدات الناس تؤثر في السلوك، وأن السلوك يشمل الجوانب الاقتصادية إضافة إلى الجوانب الاجتماعية والعاطفية وغيرها، فإنه يجب أن يكون لكل دين من الأديان موقف اقتصادي خاص به، ويجب أن يكون لكل دين من الأديان اتجاهات اقتصادية خاصة به أيضاً.

إن التعريف الأكثر قبولا عند العلماء لعلم الاقتصاد هو أنه دراسة للسلوك الإنساني المتعلق بالإنتاج والتوزيع والاستهلاك للسلع والخدمات[١]. ومن الواضح أن السلوك الاقتصادي الإنساني هذا يشمل نشاط الناس أفراداً وجماعات، أي أنه يشمل دراسة السلوك الفردي، وهو ما يسمى بالاقتصاد الجزئي، والسلوك الجماعي، وهو ما يسمى بالاقتصاد الكلي.

---

(١) وقد يقال هو دراسة سلوك الإنسان المتعلق بعمله على إشباع حاجاته الكثيرة التي تبلغ درجة اللامحدودية، باستعماله للموارد التي هي محدودة أو نادرة. وهذا التعريف، وهو تعريف روبنز، يشمل سلوك الإنسان في الإنتاج والتوزيع والاستهلاك. فمؤدى التعريفين واحد.

أما الدين، فإن تعريفه – كما يذكره الدكتور محمد عبد الله دراز – هو أنه المنهج أو الطريقة التي تتضمن طاعة واتباعاً. وهذا هو أيضاً تعريف كلمة Religion في اللغات الغربية(٢).

وبذلك فإن السلوك الذي يدرسه علم الاقتصاد ليس إلا جزءاً أو جانباً من السلوك الذي يدخل في نطاق دارة الدين. ولعل ذلك هو السبب فيما ورد من إدانة في القرآن الكريم، للمعايير الاقتصادية التي كانت سائدة في جاهلية العرب عند نزول الوحي في عصر النبوة. وفيما يلي نماذج لمجموعة من الآيات التي نزلت على النبي محمد، صلى الله عليه وسلم: في إدانة أنماط من السلوك الاقتصادي عند عرب الجاهلية:

﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ، الَّذِينَ إذا اكْتالُوا عَلَى النّاسِ يَسْتَوْفُونَ، وَإذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخسِرُون، أَلا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ، لِيَوْمٍ عَظِيمٍ، يَوْمَ يَقُومُ النّاسُ لِرَبِّ الْعالَمِينَ﴾ [المطففين: ٨٣/ ١-٦] .

وكذلك نجد أن شعيباً – النبي – صلى الله تعالى عليه وسلم، كان دائماً يؤكد في رسالته أن الالتزام بالدين وإطاعة الله تتطلبان نموذجاً معيناً من التعامل مع الأموال، مما أثار استغراب بعض الكفار من قومه ﴿قالُوا يا شُعَيْبُ أَصَلاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ ما يَعْبُدُ آباؤُنا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوالِنا ما نَشاءُ﴾ [هود: ٨٧/١١].

---

(٢) انظر: قواميس اللغتين الفرنسية والانكليزية ومنها قاموس ويبستر الجديد.

وبذلك، فإننا نستطيع أن نصوغ استنتاجنا من هذه الفقرة على الشكل التالي: (نتيجة رقم١)

إن السلوك الاقتصادي للإنسان والمجتمع
يعد جزءاً من مجال عمل الدين وميدانه.

وفيما يلي سوف ننظر في العلاقة بين الإسلام على وجه الخصوص وعلم الاقتصاد.

٢ ـ الإسلام والاقتصاد

إن الدارس للإسلام يدرك أنه يتميز عن الديانات الأخرى في معالجته للمسألة الاقتصادية. فإن الديانات المختلفة قد تتباين في مواقفها بالنسبة لمسألة معينة، وخاصة بالنسبة لعلم الاقتصاد، ونحب أن نقرر أن اتجاه الإسلام يختلف عن غيره من الأديان إلى حد يضفي عليه طابعاً فريداً. وذلك الطابع الفريد للدين الإسلامي يتضح لنا عند ملاحظة مسألتين إجماليتين، لكل منهما فروعها وتفصيلاتها. وهاتان المسألتان هما: أولاً، وجود كم كبير جداً من المبادئ والتوجيهات والتشريعات والأحكام التي تكوّن – لا محالة – نظاماً اقتصادياً متميزاً، يعتبر إطاراً مكتملاً يحيط بالسلوك الاقتصادي ويوجهه في اتجاه معين مرغوب فيه. وثانياً وجود مقولات عديدة تمثل في مجموعها معطيات موضوعية تعين على فهم السلوك الاقتصادي للأفراد والجماعات. ولنا عود تفصيلي لهاتين المسألتين، ولكنه لا بد من بسط وجيز لهما هنا:

ففيما يتعلق بالمسألة الأولى، وهي أن للإسلام كدين نظامه الاقتصادي الخاص، فإننا نقول إن الدارس للقرآن والسنة - مهما كان انتماؤه الفكري والسلوكي- لا بد له أن يلاحظ أنهما يتضمنان منهجاً للسلوك الإنساني عامة مكتمل العناصر؛ وجزء غير قليل من هذا المنهج يتعلق بالسلوك الاقتصادي. فهذان المصدران الأساسيان للدين الإسلامي يقدمان القيم الأخلاقية والمبادئ الأساسية التي تعيد صياغة الدوافع الذاتية في الإنسان. كما يضعان الإطار القانوني والمؤسسات الاجتماعية التي يدور ضمنها السلوك الاقتصادي. والشريعة كلها تعبر عن ذلك فلا يحتاج الإنسان إلا أن ينظر في كتاب - ولو ابتدائي - من كتب الفقه حتى يدرك مدى التعمق الكامل للشريعة في تحديد معالم النظام الإسلامي الشامل لجوانب الحياة كلها بصفة عامة، والنظام الاقتصادي الإسلامي بصفة خاصة.

ولعله من المفيد هنا أن نشير إلى نقطتين تؤكدان هذا المعنى وتضعانه في إطاره العام بكلمات قليلة. فالقرآن الكريم يحدد بصورة قاطعة أن الإسلام منهج لجميع جوانب الحياة حيث يقول على لسان أبي الأنبياء ﴿قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٦٢-١٦٣]. كما يؤكد أن الدين قد اكتمل وتمت بذلك نعمة الله تعالى على خلقه الذين قد ارتضى لهم الإسلام لتتفاعل على حسب مقتضاه جميع الأنشطة الإنسانية في هذه الدنيا.

أما النقطة الثانية فيه أن هذا الدين ينظم السلوك الإنساني بشكل محوري يجعله يتجه نحو تحقيق هدف عبادة الله من خلال العمل النشط على المعطيات المادية والاجتماعية التي تشكل بيئة ذلك العمل وأدواته بوقت واحد معاً. وبمعنى آخر فإن تحقيق الأهداف الأخروية لا يكون إلا بالإحسان في الدنيا، بكل ما تقتضيه كلمة الإحسان من بناء وإعمار وإصلاح وتحسين. فالنشاط الإنساني في العالم المادي ليس انحرافا عن رضا الله تعالى، بل هو طاعة له. وهو الطريق إلى الوصول لمرضاته أيضاً. وإن أشياء مثل بناء الحياة المادية وتحسينها والتمتع بها تعد في حد ذاتها وسائل للحصول على المتع التي وهبها لنا الله، وإن الانعزال عن الحياة والانسحاب منها يعدان إثماً أدانه الله في القرآن وأدانه رسوله في السنة. وطبقاً لذلك، نجد أنه بالرغم من أن هدف الحياة هو النجاح في الآخرة، فإنه ليس من الممكن تحقيق مثل ذلك النجاح إلا عن طريق الإعمار والعمران في هذه الدنيا. وبمقتضى ذلك، فإن المبادئ الأخلاقية الإسلامية ترى في الثروة وسيلة للإشباع الإنساني والزيادة من قدرات الإنسان التي تؤدي إلى تحقيق تقرب أفضل إلى الله سبحانه وتعالى. فالإسلام لا يكتفي بألا يدين السعي للحصول على الثروة والتمتع بها، بل إنه لا يدين أيضاً الحماس للحصول على دخل أكبر أو على أشياء مادية أكثر والتنعم بها. وهو في الحقيقة يذهب إلى أكثر من ذلك حيث يعتبر متع الحياة المادية هبة ونعمة من الله تتحقق طاعته من خلال الانتفاع بها.

ويرى في الامتناع عن فعل ذلك إثماً وخروجاً عن حدود الطاعة... " ولكني أصوم وأفطر، وأقوم وأنام، وأتزوج النساء" كما قال النبي، صلى الله عليه وسلم في رده على من حاول الامتناع والتنسك والتزهد عن متع الحياة. ولعل مما يعتبر مماثلا للإثم أن لا يستغل الإنسان ما وهبه الله له من موارد وإمكانات وطاقات. ولذلك، فإن الإسلام يعتبر أفعالاً مثل الإنتاج، والتوزيع، والإستهلاك في إطارها العام جزءاً من العبادة.

أما بالنسبة للمسألة الثانية، فإن القرآن والسنة يتضمنان عدداً كبيراً من المقولات الوصفية التي تعين في التحليل الاقتصادي مما نسميه في الاقتصاد بالقوانين الاقتصادية. من ذلك مثلا آيات:

﴿زُيِّنَ لِلنّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَناطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعامِ وَالْحَرْثِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٤].

﴿إِنَّ الإِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾ [المعارج: ٧٠/ ١٩].

﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: ١٠٠/ ٨].

﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُما أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَما يُوَجِّهْهُ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ؟﴾ [النحل: ١٦/ ٧٦].

﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا وَيُرْبِي الصَّدَقاتِ﴾ [البقرة: ٢/٢٧٦].

﴿قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ؟﴾ [يس: ٣٦/٤٧].

ومن الأحاديث:

"لو أن لابن آدم واد من ذهب لابتغى ثانياً، ولو أن له واديان لابتغى ثالثاً". [رواه الترمذي، وبمعناه للبخاري ومسلم].

"خط رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، خطاً مربعاً وخط خطاً من الوسط خارجاً منه، وخط خططاً صغاراً إلى هذا الذي في الوسط في جانبه الذي في الوسط. فقال: هذا الإنسان وهذا أجله محيط به، وهذا الذي خارج أمله، وهذه الخطط الصغار الأعراض، فإن أخطأه هذا نهشه هذا" [رواه البخاري والترمذي].

كل ذلك يقودنا إلى النتيجة رقم(٢) وهي:

إن هنالك تعريفين للاقتصاد الإسلامي

أ- فهو دراسة النظام الاقتصادي الإسلامي.

ويشمل هذا التعرف على معالمه ومؤسساته الرئيسية كما أشارت إليها المصادر الأساسية لهذا الدين من قرآن وسنة، وكما يوضح حدودَ إطاره القانوني منهجُ الشريعة في أصولها وأحكامها، ويوضح حدودَ انفعاله السلوكي، ونموذجَ صياغته النفسية للأفراد المتعاملين منهجُ الأخلاق المتضمن في هذا الدين.

ب-وهو أيضاً دراسة السلوك الاقتصادي للإنسان من منطلق مصدرين للمعرفة هما: ١- الوحي. ٢ - ملاحظة التجربة الإنسانية. وهذا ما نسميه بالتحليل الاقتصادي الإسلامي.

وسيكون تركيزنا في هذا العرض على الاقتصاد الإسلامي كدراسة للنظام الاقتصادي الإسلامي. ولكن المقام يقتضي أيضاً إيضاحاً موجزاً للتحليل الاقتصادي الإسلامي.

٣ ـ النظام الاقتصادي الإسلامي

أ ـ ما هو النظام الاقتصادي

من أجل أن نقوم بدراسة النظام الاقتصادي الإسلامي، نجد من الضروري أن نقوم بتعريف (النظام الاقتصادي). فما هو النظام الاقتصادي؟ إن أي نظام اقتصادي يتمثل دائماً في مجموعة من المبادئ يقوم عليها إطار خاص بتنظيم النشاط الاقتصادي. فمن جهة تقوم تلك المجموعة من المبادئ على وجهة نظر فلسفية خاصة بها تجاه النشاط الاقتصادي. ومن جهة أخرى، فإن تفاعل تلك المبادئ يشكل إطار النشاط الاقتصادي ويوجهه إلى الطريق المرغوب فيها من ذلك النظام. وهكذا، يمكن أن نميز في أي نظام اقتصادي ثلاثة أجزاء، هي: الفلسفة الاقتصادية، ومجموعة المبادئ، والأسلوب التحليلي للعمل الذي يحدد المتغيرات الاقتصادية.

وتزودنا الفلسفة الاقتصادية بالأساس الفكري للنظام، فإنها تتناول آراء ذلك النظام بالنسبة للإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك، وتصوغ مبادئه، وقواعد عمله، في نظريات معينة. وهذه الفلسفة الاقتصادية تقوم بدورها على أساس موقف مذهبي تجاه الحياة، والإنسان وا لله.

فنجد الفلسفة الاقتصادية في الماركسية تتمثل في أفكار مثل صراع الطبقات وتناقض مصالحها، وينبع من ذلك التناقض والصراع جميع المبادئ والقواعد الخاصة بالثورة البروليتارية وديكتاتورية الطبقة العاملة. والصراع والتناقض ليسا في الحقيقة إلا تجلياً لفلسفة النزاع والصدام التي تمثل الآلهة المتعددة لليونان، ثم الرومان من بعدهم، في إراداتهم ورغباتهم المتعارضة، وتعبيراً عن مفهوم الإله النزّاع إلى الانتقام الذي ينتمي إلى الثقافة اليهودية المسيحية، والذي يريد دائماً ضرب الإنسان وإرهاقه وقتله وعدم السماح له بتحقيق مصالحه ولذاته.

وفي الرأسمالية، نجد أن الفلسفة الاقتصادية تتمثل في (حرية العمل) واليد الخفية. ويعني ذلك أنه لا ينبغي أن تكون هناك أية قيود تحد من سعي الإنسان لتحقيق مصلحته الذاتية؛ وأنه إذا تركت الحرية للناس ليفعلوا ما يشاؤون، فسوف يكون ثمة انسجام بين مصالح الأفراد. وهكذا نلاحظ أن الفلسفة الاقتصادية للرأسمالية تقوم على أساس عدم الالتفات إلى وجود إله. فبالنسبة لهذه الفلسفة، إن لم يوجد إله فالدنيا لم تحتج إلى خالق، وإن وجد فهو (منعزل) قد قام بالخلق والتنظيم، ثم توجه إلى عزلته وتقاعد! وهو لا يقوم بأي توجيه لما خلق، ولا يتدخل في أعمال المخلوقات.

وأما العنصر الثاني لأي نظام اقتصادي فيتمثل في مجموعة المبادئ والتنظيمات والمؤسسات التي تكوّن الإطار الاجتماعي؛ والقانوني؛ والسلوكي للنظام. ويتضمن ذلك أموراً مثل: تنظيم الملكية، وتملك

وسائل الإنتاج من الأفراد مباشرة، ومن العامة بمجموعهم، أو من الدولة بسلطتها، والتنظيمات الموضوعة لسلوك الفرد، والحدود المتاحة للسلع والخدمات التي يمكن الحصول عليها، وأشكال وحدود المعاملات الاقتصادية التي يمكن للناس القيام بها، وتتضمن تلك المجموعة من المبادئ أيضاً معايير السلوك بالنسبة للأفراد الذين يتخذون القرارات الاقتصادية، أي المستهلك والمنتج.

ففي الرأسمالية، نجد أن (حرية العمل) تتطلب أقل قدر ممكن من التدخل الحكومي، وتتطلب وجود حق الملكية الخاصة والمطلقة، وحرية التصرف، وانفتاح جميع أنواع العلاقات والمعاملات الاقتصادية ويتم اشتقاق المعايير الخاصة بالأفراد من مذاهب الفردية والنفعية. وطالما أنه يتم بيع جميع الإنتاج لأي نوع من السلع، فإن تلك السلع تعتبر شيئاً صالحاً طبقاً لجميع المعاني التي توحي بها تلك الكلمة، سواء أكانت معاني اقتصادية، أو أخلاقية.

وفي الماركسية، نجد أن حق الملكية ينتمي بصفة رئيسية إلى طبقة البروليتاريا، التي يتم تمثيلها بواسطة قيادتها الديكتاتورية، ويتمثل ذلك النوع من الملكية في حيازة الدولة على الملكية الفعلية لوسائل الإنتاج، وسلطة الدولة بالنسبة لتقرير ما سوف يتم إنتاجه، وكيف يُنتج، ولمن يُعطى أو يوزع. وتعد المصلحة والفائدة الجماعية بمثابة المعيار الرئيسي الذي يضعه ذلك النظام للأفراد، وتحدد بمقتضاه مجموعة العلاقات والمعاملات الاقتصادية المتاحة لهم.

أما العنصر الثالث للنظام الاقتصادي فهو أسلوب عمله. ويتوقف أسلوب عمل أي نظام على بنيان ذلك النظام الذي يتشكل بدوره بواسطة المبادئ والقواعد الرئيسية الخاصة بالنظام. ويوجد لكل نظام مجموعة من القواعد يجب اتباعها من أجل ضمان سير عمله.

وفي النظم الرأسمالية نستطيع التعرف على هذه القواعد لو أننا طبقنا تعريفاً أكثر دقة للرأسمالية.

ففي ظل المنافسة المثلى، نجد أن القواعد الرئيسية ترتبط بحرية الدخول إلى السوق والخروج منه، وحرية المعلومات، والحجم الصغير للوحدات الاقتصادية. أما في الرأسمالية الاحتكارية أو رأسمالية الكبار، فتتمثل هذه القواعد في إتاحة الفرصة للمنتجين بتحديد أسعار تعلو على التكلفة، وفتح أسواق المواد الأولية وأسواق تصريف السلع أمامهم، مع حماية حقوق المنتجين بحجز المعلومات عن الآخرين، وفرض القيود على انتقال التكنولوجيا، إلا من خلال مصلحة المنتج الكبير نفسه.

أما في النظام الماركسي فنجد قواعد العمل في التخطيط المركزي الذي يقوم به موظفون تكنوقراطيون تحت توجيه القيادة الدكتاتورية التي تمثل البروليتاريا. فيتم تنظيم الإنتاج عن طريق أسلوب الجماعية هذا، الذي يحدد أنواع وكميات السلع التي تنتج، كما يحدد أسعار ومقادير الدخول التي تقدم للأفراد أثماناً لأعمالهم.

ويقوم كل نظام اقتصادي بالعمل على تحقيق نتيجة مرغوبة، ترتبط ارتباطاً كبيراً بالفلسفة الأساسية للنظام، وتتوقف عليها، وعلى الأولويات الاجتماعية المختارة، مثل زيادة الرفاه أم عدالة التوزيع، وحرية الفرد أم استقلال المجتمع، والتنمية الاقتصادية أم الحفاظ على المبادئ الأخلاقية، إلخ؟ . ولذلك، فإنه يتم تقييم أي نظام اقتصادي على أساس مدى توافق فلسفته الاقتصادية ومبادئه وأساليب عمله مع الفطرة الإنسانية من جهة، ومدى كفاءته في تحقيق أولياته التي يضعها نصب عينيه من جهة ثانية.

ب- الصفات العامة للنظام الاقتصادي الإسلامي

بعد أن عرفنا مكونات النظام الاقتصادي، وقبل عرض عناصر النظام الاقتصادي الإسلامي، من الضروري ملاحظة أربع نقاط تشكل سمات رئيسية لكل نظام، ولكن لها خصوصيات هامة بالنسبة للنظام الإسلامي:

أولاً: يجب أن يتم تطبيق جميع مبادئ النظام الاقتصادي وقواعده بصفة تامة من أجل تحقيق النتائج التي يصبو النظام إلى الوصول إليها. والتطبيق الكامل لأي نظام اقتصادي يتطلب، انسجام جميع مجالات النشاط في المجتمع مع متطلبات النظام الاقتصادي، نظراً لأن النظام الاقتصادي وفقاً لتعريفه يتصل بالأوجه الاجتماعية المتعددة للحياة. فالنظام الاقتصادي الإسلامي، على سبيل المثال،

يتطلب تحريم الربا. ومثل ذلك التحريم يجب أن يتم فرضه من خلال التشريع والقانون، وهو أيضاً يتطلب جمع الزكاة وتوزيعها بواسطة الدولة، وذلك يستوجب وضع الدولة للتنظيمات الخاصة بذلك.

ولذلك، فإن تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي يتطلب وجود الانسجام بين سير عمل جميع الأجزاء الداخلة في البنيان الاجتماعي والسياسي من أجل تحقيق الأهداف نفسها.

ولكننا لا نعني بذلك أننا من أجل أن نقوم بتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي، يجب أن نقوم في نفس الوقت بتطبيق كل صغيرة وكبيرة في النظم الإسلامية. فإن القوانين والتنظيمات والقواعد الاقتصادية، يمكن تطبيقها بصرف النظر عن الأسلوب الذي يتم اتباعه في تنظيم بعض الأوجه الأخرى في المجتمع ذات العلاقة القليلة بالقرارات الاقتصادية. فمثلاً، إذا قبل المجتمع تحريم الربا باعتبار ذلك جزءاً من الاقتصاد الإسلامي، فإنه سوف يتم تحريم الربا سواءً تم تحريم شرب الخمر أم لا، وسواء التزم الأفراد بحدود اللباس الإسلامي أم لا. فمن الممكن تبني النظام الاقتصادي الإسلامي إذا تم تدعيمه من المجالات الأخرى المتصلة به وحدها. وفي تلك الحالة سوف تكون لديه القدرة على العمل وإنتاج الثمرات، سواء تم قبول تطبيق جميع مبادئ الإسلام في ذلك المجتمع بصفة كلية أم لا.

ولكن ذلك أيضاً لا يعني أن المجتمع الذي يقبل النظام الاقتصادي الإسلامي، بمفرده، يصبح مجتمعاً إسلامياً؛ فإنه من أجل أن يصبح المجتمع إسلامياً، ليس من الكافي تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي بمفرده؛ بل يجب تطبيق جميع المعتقدات، ومقتضيات القيم، والنظم والإجراءات، والقواعد طبقاً لما جاء في القرآن والسنة.

ثانياً: النظام الاقتصادي الإسلامي يزخر بالقيم، بمعنى أنه يعد نظاماً هادفاً، يتبنى مجموعة محدودة من القيم الأخلاقية وليس حيادياً تجاه الأخلاق. إنه يهدف إلى الرقي بالقيم الأخلاقية الإسلامية مثل الأخوة، والصدق، والعدالة، والإحسان، ومحبة الآخرين وإيثارهم، وغير ذلك مما نجده مؤكداً عليه في الآيات والأحاديث.

ثالثاً: على الرغم من أن النظام الاقتصادي الإسلامي يتأثر بمستوى تمسك الناس بالأخلاق، وبحماسهم الديني، فإنه لا يعتمد في سير عمله على الأفعال الاختيارية؛ وذلك يعني أنه على الرغم من حقيقة أن النظام الاقتصادي الإسلامي قد يكون ذا مستوى أعلى للإنفاق الاختياري، أي الصدقة، وهو ما يعرف بالتحويلات الاجتماعية الاختيارية للدخول، فإن بنيانه وسير عمله لا يتوقفان على الصدقات بل يتوقفان على المبادئ الأساسية والقواعد التي تظهر بوضوح في تنظيم النشاط الاقتصادي كما سنرى فيما بعد.

ولذلك، فإن السلوك الذي يستدعيه النظام الاقتصادي الإسلامي

ليس سلوكاً دينياً محضاً، بل إنه سلوك دنيوي مادي تنظمه المؤسسات القانونية والاجتماعية، وتقود إليه قواعد النظام ومنهجيته.

رابعاً: النظام الاقتصادي الإسلامي يتسم بالديناميكية. ويعني ذلك أنه ليس لديه قانون جامد يتناول جميع التفاصيل، فإنه يقرر فقط الخطوط العريضة والمبادئ الأساسية، ويترك جميع التفاصيل ليقررها المجتمع طبقاً للظروف المتغيرة بمرور الوقت. وهو يترك الكثير من المعاملات والعلاقات الاقتصادية بين الأفراد للعقل الإنساني حتى يتدبر فيها ويقررها على أساس المبادئ المبثوثة في القرآن والسنة، وبذلك فهو يترك الكثير من النواحي ليتم التوصل إلى قرار بالنسبة لها على أساس تقدير الناس وفهمهم لها، وحاجاتهم ومستواهم الحضاري.

ولذلك، فإن نظام الطوائف المهنية على سبيل المثال، عندما كان سائداً في العصور الوسطى في المجتمع الإسلامي، في شرق وجنوب البحر الأبيض المتوسط، كان يتضمن حرية أكبر بكثير من نظام الطوائف المهنية الذي فرضه الصليبيون فيما بعد في أوروبا. لقد أدى نظام الطوائف المهنية في البلاد الإسلامية في وقته، إلى تحسين المستويات الإنتاجية ومستويات المعيشة في المجتمع الإسلامي في ذلك العصر، في حين أن ذلك النظام نفسه قد أدى إلى الركود الاقتصادي عندما أخذه الصليبيون ونقلوه إلى أوروبا، لأنه قد طبق بطريقة جامدة تختلف كلية عما كان عليه في المجتمع الإسلامي، حيث كان يتسم

بمرونة، وديناميكية أكبر، بسبب قواعد النظام التي لا تسمح بتقييد الحريات الاقتصادية إلى القدر الذي فعله أوربيو القرون الوسطى من خلال الطوائف المهنية.

ج - النظام الاقتصادي الإسلامي

نعود الآن إلى التعرف على مكونات أو عناصر النظام الاقتصادي الإسلامي. ولعلنا نستطيع تلخيص النظرة الفلسفية لهذا النظام في نقاط قليلة:

أولها؛ أن هذا الكون من ملك الله تعالى: فإن جميع المملوكات، والثروة والموارد تعد ملكاً لله، وإن الله ينظم تلك الأشياء بالأسلوب الذي يرضيه. ولذلك، فإن جميع البشر ينبغي أن يتصرفوا في تلك الموارد، ويكون لديهم من السلطة عليها، فقط بقدر ما يطيعون من مشيئته وإرادته. ويعد النظام الاقتصادي الإسلامي فريداً في هذا الصدد. فإن ذلك المفهوم للملكية يختلف عن نوعي الملكية في كل من الرأسمالية والماركسية، لأن الملاك الحقيقيين والنهائيين في الرأسمالية هم الأفراد وفي الماركسية هم طبقة البروليتاريا كمجموع تمثله قيادة واحدة. أما في الإسلام، فإن المعنى المباشر للملكية هو أن حق الإنسان بالنسبة للأشياء يعتبر محدوداً وغير مطلق. ويقوم مفهوم الملكية هذا في الإسلام، على أساس الموقف المبدئي من الكون والإنسان، أي المذهب الأساسي للدين نفسه؛ القائل بأن الله هو

الخالق والمالك الأوحد لكل شيء ولكل حياة وجدت في الكون. وفوق ذلك، فإننا سوف نبين فيما بعد أن ذلك المفهوم يضع الأساس أيضاً لسلسلة من المبادئ والقواعد الخاصة بالنشاط الاقتصادي في النظام الإسلامي.

أما المحور الثاني للفلسفة الاقتصادية الإسلامية؛ فهو أن الله واحد وأن كل شيء آخر إنما هو خلق من خلقه. وطبقاً لذلك، فإن جميع الناس ينحدرون من أصل واحد وجميعهم سواسية. وليس ثمة طبقات للناس بعضها فوق بعض، ولا أشخاص أفضل من الآخرين من حيث حقوقهم على الأشياء أو بالموازنة مع غيرهم. إن جميع الناس أحرار متساوون وليس هناك من يسمو فوق غيره منهم في إنسانيته، أو حقوقه والتزاماته، فإن الجميع سواسية.

أما المحور الثالث، فهو الإيمان بيوم الحساب. إن الإيمان بيوم الحساب يؤثر تأثيراً هاماً ومباشراً على السلوك الاقتصادي. لأنه يوسع الأفق الزمني لأي مجموعة من الأعمال، أو أي قرار اقتصادي، لأي اختيار للسلوك. فعندما يرغب المسلم في فعل شيء، فإنه يأخذ في اعتباره تأثير ذلك الفعل بالنسبة للآخرة. وإن ذلك يعني، طبقاً للمصطلحات الاقتصادية، أن الشخص يقارن بين المنافع والتكاليف لأي اختيار يقوم به، وأنه يقوم باختيار القيمة الحالية التي تؤدي إلى تحقيق أحسن نتيجة في المستقبل. وتتكون تلك النتيجة، ليس فقط مما يأتي من آثار في الفترة ما قبل الموت، ولكن مما يأتي في الآخرة أيضا من آثار لذلك الاختيار السلوكي.

وهكذا، فإن الإيمان باليوم الآخر يضع إطاراً زمنياً، لحساب نتائج كل قرار اقتصادي وأعبائه، يتجاوز فترة الحياة الدنيوية نفسها، فإن الأفق الزمني يمتد ليشمل ما بعد الموت. ويعني ذلك أن أي اختيار لمسار عمل محدد في الحياة لا يؤثر فقط على المستقبل المباشر، ولكنه يؤثر أيضاً على ما يأتي بعد الموت. ويوجد الكثير من الأمثلة في السنة وأحاديث النبي التي تشرح بعض أوجه ذلك التأثير. فعندما قدم أبو بكر جميع ما يملك مساهمة منه في الإعداد لمعركة تبوك، سأله رسول الله ماذا ترك لعائلته؟ فقال إنه ترك لهم الله ورسوله. وبالتأكيد، فإنه كان لديه من الوعي ما جعله يؤمن أنه سوف يكون أفضل حالاً بالتخلي عن جميع ما يملكه. فطبقاً لتقديره، كان يتوقع من الله تعالى من الأجر والثواب ما هو أفضل من التكلفة التي قام بتحملها طيبة بها نفسه.

أما الجزء الثاني من مكونات النظام الاقتصادي الإسلامي فهو يتمثل في المبادئ العامة. وأول هذه المبادئ العامة يعود بنا إلى متضمنات مفهوم الملكية.

فما هو نوع الملكية التي يحوز عليها الناس؟ إن الملكية التي يتمتع بها الإنسان تعد نوعاً من ملكية الانتفاع، وليست نوعاً مطلقاً من التملك الكامل، وهي توجد طالما يتم الانتفاع بالشيء المملوك طبقاً لأغراض وجوده، ولو لم يتم الانتفاع به من أجل تحقيق تلك الأغراض، حينئذ فإنه قد لا يوجد الحق في الملكية. وهكذا، فإنه لو لم

يقم الشخص في الاقتصاد الإسلامي باستنباط الفوائد من المصدر الذي يقع تحت سيطرته، فإنه لا يكون لديه الحق في استمرار السيطرة على الملكية التي بين يديه.

والمتضمن الثاني لمفهوم الملكية الإسلامية هو اقتصارها على حياة المالك فقط، فإن المالك ليس لديه الحق في تنظيم التصرف في ملكيته بعد موته؛ إذ يجب أن يتم توزيع الإرث طبقاً لما جاء في القرآن الكريم، ولا يسمح للمالك أن يعد وصية تنتهك ذلك التوزيع الذي تحدَّد في القرآن نفسه. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لن يتم اعتبار أي وصية لا تتوافق مع القرآن والتوزيع الذي بسطه فيه الله تعالى. ويرجع ذلك إلى أن حق الملكية نفسه يتسم بالتقيد(٣).

وأما المتضمن الثالث فهو أنه توجد أشياء من أنواع معينة ليس من الممكن امتلاكها للأفراد حتى في فترة الحياة. مثال ذلك الموارد الطبيعية، لأن الحق في الملكية الخاصة كما قلنا ليس بحق مطلق. فالموارد الطبيعية ليست مما يمكن أن يكون في إطار الملكية الخاصة. لذا يجب أن تكرس جميعها لصالح المجتمع ككل.

والمبدأ الثاني من مبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي هو الحرية الاقتصادية. فالناس كلهم أحرار في نشاطهم الاقتصادي، يختارون بأنفسهم أنواع المهن والصناعات والأعمال التي يرغبون بها،

---

(٣) وكلام أبي بكر في مفهوم الوصية نفسه يوضح ذلك، حيث يقول: "إن الله تصدق علينا بثلث أموالنا عند الموت."، حيث سمح لنا أن نحدد استعمالها في وجوه الخير حتى نتمكن من تحصيل قدر أكبر من الأجر.

ويتحملون بأنفسهم نتائج قراراتهم واختياراتهم الاقتصادية. يدخلون السوق بائعين أو مشترين لما يملكون من عناصر إنتاج أو سلع يرغبون في مبادلتها. من يملك عمله وحده يدخل السوق ليبيع خدماته ويشتري ما يحتاج إليه أو يرغب به من سلع وخدمات. والذي يملك الأموال والسلع الإنتاجية أو الاستهلاكية ووسائل الإنتاج يدخل السوق أيضاً بما يملك، لا يحرم صاحب حق من حقه، ولا يفرض على الغني أن يتساوى في المال مع الفقير. ولكنه بالوقت نفسه لا يسمح له بممارسة أي قوة احتكارية، ولو من خلال حجز المعلومات، " لا يبع حاضر لغائب"، "ولا تتلقوا الركبان" و "القوي عندكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه. " وهي حرية في الإنتاج، وفي التنمية، وفي الخير والإحسان، وليست في الفساد أو الإفساد أو استغلال القوة المادية أو السياسية، لتحقيق منافع هي من حقوق الآخرين.

ولكننا ينبغي أن نضيف أن تعريف (الفساد والإفساد واستغلال القوى للمصالح الخاصة) أمر لم يتركه النظام الإسلامي للأفراد أو الحكومات بل قامت الشريعة نفسها بتحديده، فذكرت الممنوعات والمباحات وحددت قواعد صيانة وحماية حريات الناس وخصوصياتهم، ليس فقط تجاه الآخرين، وفيما بين بعضهم البعض، وإنما تجاه الحكومة والقوة السياسية أيضاً "ألا إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام، حرمة يومكم هذا في بلدكم هذا"(٤)

---

(٤) قالها صلى الله عليه وآله وسلم يوم عرفة في أرض الله الحرام.

ويتمثل المبدأ الثالث للنظام الاقتصادي الإسلامي في التوازن: ويظهر ذلك بشكل واضح وصريح في الكثير من أوجه سلوك المسلم، كما ترسمه المصادر الإسلامية من قرآن وسنة، مثل الاعتدال، والتوسط، والبعد عن الإسراف وعن البخل الشديد. وإن المسرفين، حتى بالنسبة للصدقة، قد يطلق عليهم في بعض الأحيان كلمة السفهاء، بالرغم من أن إنفاقهم قد لا يكون على أشياء محرمة. وحتى بالنسبة للإنفاق على الأشياء المشروعة، فإن الإنسان يجب أن يكون معتدلاً؛ وتتضمن فكرة الاعتدال عدم اعتبار الاستهلاك كغاية في حد ذاته؛ ولذلك، فإنه يجب على الإنسان أن يستهلك فقط بالقدر الذي يكون في حاجة إليه وبالقدر الملائم والمناسب لبيئته المادية والاجتماعية.

ونجد أيضاً تجليات مبدأ التوازن هذا بالعمل على المعادلة والموازنة فيما بين أشياء مثل الحرية والتنظيم الاجتماعي، والحقوق والواجبات، والحرص على المنفعة الشخصية والغيرية والإيثار،، والملكية الفردية والملكية الجماعية. وبالرغم من أن الموارد الطبيعية يملكها المجتمع ككل، والأشياء الأخرى بما فيها وسائل الإنتاج يترك تملكها للأفراد، فإننا مع ذلك نجد عدداً كبيراً من المواقف التفصيلية للشريعة يتجه إلى إيجاد التوازن بين مصالح المجتمع ومصالح الأفراد. وفي أي وقت يحدث إخلال بذلك التوازن، فإنه يجب تصحيحه حتى عن طريق تقديم بعض الإجراءات الاصطناعية مثل تلك التي اقترحها عمر، الخليفة

الثاني رضي الله عنه، عندما قال: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فرددتها على الفقراء)) فلعله قد شعر أن توازن النظام كان يسير في اتجاه الاختلال، ومن ثم أراد استعادة ذلك التوازن. ويمكن أن تعتبر أيضاً إمكانية تأميم صناعات معينة أو نشاطات إنتاجية معينة في ظل ظروف خاصة محددة، وبشرط التعويض الكامل، واحدة من متضمنات مبدأ التوازن، نظراً لأنها قد تكون بمثابة الوسيلة الوحيدة لاستعادة توازن النظام في بعض الأحيان.

وأما المبدأ الرابع فهو العدالة، وإننا قد نصاب بالدهشة، إذا علمنا أن كلمة العدالة ومشتقاتها ومعانيها هي الكلمة الثالثة من حيث تكرارها في القرآن الكريم. إذ أن الكلمة الأولى هي اسم (الله) تبارك وتعالى، والثانية هي (المعرفة أو العلم)، أما الثالثة فهي (العدالة ومرادفاتها). فقد تم تكرارها أكثر من ثلاث مئة مرة. ويعد مفهوم العدالة عميقاً جداً في الإسلام وفي قلب الإنسان المسلم إلى المدى الذي جعل ابن تيمية يقول في كتابه (الحسبة)، إنه مثلما يعد من الظلم أن يمنع الناس من التصرف في ممتلكاتهم كما يشاؤون، فإنه أيضاً يعد من الظلم أن يسمح لهم بتجاوز حدودهم وتوسيع دائرة حقوقهم حتى تطغى على حقوق الآخرين.

ويتدخل مبدأ العدالة في جميع مراحل النشاط الاقتصادي حسبما يقتضيه النظام الإسلامي. ففي الإنتاج، تتطلب العدالة التقييم الملائم لعوامل الإنتاج والتحديد الملائم للإيراد الذي يصل إلى كل عنصر منها.

وقد تتطلب العدالة أيضاً تطبيق إجراءات معينة لإعادة توزيع الدخل من أجل تقديم نصيب عادل من الإيراد لهؤلاء الذين لم يستطيعوا الحصول عليه من خلال عمليات السوق. ويتم ذلك بواسطة التحويلات الاجتماعية الإجبارية التي تتمثل في الزكاة والالتزامات نحو أفراد الأسرة الموسعة وغير ذلك من الواجبات المالية، وبواسطة التحويلات الاختيارية أيضاً، مما يشمل التبرعات والوقف وسائر أعمال البر والإحسان.

وقد أعلن النبي صلى الله عليه وسلم: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم".

ويتكون الجزء الثالث من النظام الاقتصادي الإسلامي من قواعد العمل التي تؤثر على توجيه النشاط الاقتصادي، وتحدد العلاقات الاقتصادية بين الناس في المجتمع. إذ أن هذه القواعد هي التي تضع تلك المبادئ موضع التطبيق وتعمل على تحقيق التكامل بين الوحدات الاقتصادية المتعددة. وتتمثل أولى تلك القواعد في الزكاة، فالزكاة إنما هي واجب معين يفرض على حق الملكية من أجل تحقيق أغراض اجتماعية واقتصادية معينة حددها القرآن الكريم. ولذلك، فإنها ليست ضريبة تزود الدولة بالإيرادات بصفة عامة. وتوزيع إيراد ذلك الواجب المالي يجب أن يوجه لواحدة أو أكثر من المصارف الثمانية التي ذكرها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء،

والمساكين والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾ [التوبة: ٩/٦٠].

وتلعب الزكاة دوراً بارزاً في إعادة توزيع الدخل والثروة. ونظراً لأنها تفرض على حق الملكية وليس على الدخل وحده، فإنها تكون ذات نسبة إلى الدخل أعلى بكثير من معدلها الاسمي الذي يساوي ٢٫٥ ٪ المائة. وتبعاً لذلك، فإنها تعبئ جزءاً من الدخل القومي السنوي من أجل إعادة التوزيع إلى درجة يمكن معها التأكيد بأن التاريخ لم يعرف، غير الزكاة، في أي أمة من الأمم، حقاً ثابتاً محدداً للفقراء في أموال الأغنياء، يتكرر كل عام ولا يترك لأي سلطة الحق في إنقاصه أو حرمان أصحاب الحقوق منه.

والقاعدة الثانية في النظام الاقتصادي الإسلامي تتمثل في تحريم الربا، والربا هو أي فائدة مادية تشترط على القرض؛ وذلك بالضرورة يشمل الفائدة المصرفية بجميع أنواعها وأشكالها؛ وهو أيضاً يشمل المكاسب المادية الأخرى التي تنتج عن إقراض النقود أو إقراض أي أشياء متماثلة أخرى. والفائدة محرمة سواء أكان سعرها مرتفعاً أو منخفضاً، وسواء كانت على القروض الاستهلاكية أو القروض الاستثمارية، وسواء أكانت قصيرة الأجل أم طويلة الأجل. وتحريم الربا هو في جوهره رفض لأي نوع من المعاملات الاقتصادية التي تلقي تبعة المخاطر كلية على أحد الأطراف، في حين تضمن الكسب

المؤكد للطرف الآخر. فهي إذن مبنية على مبدأ العدل في التوزيع الذي يقتضي أن يتم توزيع عوائد الإنتاج الفعلية على عناصره دون تفضيل عنصر منها بضمان عائد افتراضي مؤكد ربحت عملية الإنتاج أم خسرت.

والقاعدة الثالثة في النظام الاقتصادي الإسلامي هي تلك التي تنظم التمويل الإسلامي، وتشكل أساس النشاط التمويلي؛ بما في ذلك النشاط المصرفي الإسلامي. وتتمثل القاعدة الثالثة هذه في ربط التمويل دائما بسوق السلع والخدمات، تداولاً وإنتاجاً. بمعنى أن يقتصر التمويل على المساعدة في إنتاج السلع والخدمات أو تداولها في المجتمع. ويكون ذلك عن طريق المشاركات بأنواعها؛ من شركة ومضاربة ومزارعة ومساقاة، والبيوع بأنواعها؛ من بيع الأجل وبيع التقسيط وبيع السلم وبيع الاستصناع؛ والإجازات بأنواعها- من إجارة تشغيلية وإجارة منتهية بالتمليك ومنها الإجارة والاقتناء. (٥)

وتتميز قاعدة التمويل الإسلامي بأنها تتجنب أو تمنع كل تمويل لا يرتبط بإنتاج أو تداول السلع والخدمات. فتمنع إعادة جدولة الديون بأية زيادات فيها، كما تمنع خصم الديون بإنقاص مقاديرها بتقصير الأجل، وتمنع أيضاً التمويل العام الذي يقصد منه دعم الميزانية بصورة عامة، دون إنتاج أو تداول سلع أو خدمات معينة، وكذلك فإن

(٥) ستقدم تفصيلا للتمويل الإسلامي عند حديثنا عن المصرفية الإسلامية.

التمويل الإسلامي يمنع أي تمويل يقوم على العبث وينبني فقط على القدرة على الوفاء. ومن المعروف أن جميع هذه الممنوعات هي بأعيانها تلك التي تؤدي إلى تراكمات في السوق المالية تجعلها تتضخم كثيراً بحجمها عند المقارنة مع السوق الحقيقية لإنتاج السلع والخدمات وتداولها. الأمر الذي يقلل من احتمال وقوع الأزمات المالية ويخفف من حدتها إذا وقعت، لأنه لا توجد ديون غير مدعومة بحركة حقيقية في السوق المادية للسلع والخدمات.

يضاف إلى ذلك أن التمويل الإسلامي يمر أيضاً من خلال معيار أخلاقي يقوم على الامتناع عن تمويل جميع السلع والخدمات ذات الأضرار الاجتماعية والصحية والبيئية والدينية أيضاً. فلا يتقدم النظام الاقتصادي الإسلامي بالتمويل لمساعدة إنتاج أو تداول الخمور، ولا المخدرات، ولا السجائر، ولا أسلحة الدمار الشامل، ولا مشاريع تؤدي إلى الإضرار بالصحة العامة أو البيئة الطبيعية أو الاجتماعية.

وأما القاعدة الرابعة في النظام الاقتصادي الإسلامي فتتمثل في الضمان الاجتماعي بمعناه الشامل الموسع. ويتحقق ذلك بطريقتين: أولاً؛ إن الزكاة تضمن حداً أدنى لمستوى المعيشة لجميع المقيمين في المجتمع الإسلامي، وذلك الحد الأدنى بالطبع يتقرر على ضوء درجة التطور الاقتصادي وأسلوب معيشة الناس. وثانياً؛ إذا كانت إيرادات الزكاة غير كافية، فإن الدولة الإسلامية تستطيع أن تفرض وظائف مالية إضافية على الأغنياء.

والضمان الاجتماعي في النظام الاقتصادي الإسلامي يقوم على مبدأ احترام الإنسان وتكريمه، مهما كان لونه أو أصله العرقي أو دينه، لأن الله سبحانه وتعالى قد كرم بني آدم، كما أبلغنا في القرآن الكريم. كذلك فإنه يختلف عما توصلت إليه المجتمعات الغربية من تأمينات اجتماعية تقوم على المساهمة المسبقة من المؤمن عليه، كما تختلف عن ديكتاتورية البروليتاريا التي تقوم على سلب الغني، أو المخالف، وعدم الاعتراف بحقه في التملك، بل ولا بحقه في الحياة في كثير من الأحيان! .

وهو ضمان يمتد إلى الفقير والمسكين وعابر السبيل وغيرهم من ذوي الحاجة، حتى إنه ليمتد أيضاً إلى وفاء الديون عن المدينين وسداد غُرمة الغرماء، وتحقيق الحرية للناس أجمعين، وإمداد القلوب بنور الحق وتأليفها عليه. ولا يقتصر على الشخص نفسه بل يمتد إلى الأجيال من بعده، كما عبرت عن ذلك كلمة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم - بصفته رئيساً للدولة - تقرر ذلك الضمان وتميزه عن سلب أموال الناس تحت الأسماء والشعارات أياً كانت؛ كلمة تستحق وحدها أن تكون شعاراً لأمة في نهضتها على أساس العدل والرحمة والنشاط الدؤوب الذي تُضمن نتائجه لأصحابه، حيث قال في الحديث الصحيح: "من ترك مالاً فلأهله، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فإلي وعليّ، وفي رواية، فأنا وليه". [حديث]

والقاعدة الخامسة هي نظام الإرث الذي يؤدي بطريقة مستمرة

مكينة، ولكنها لا تثير الذعر والاستياء لأنها بطيئة وهادئة، إلى إعادة توزيع الثروة وتقسيمها بين عدد من الأشخاص، حسب قرابتهم إلى المورث. ويجب أن نلاحظ أنه ليس من الممكن نقض هذا النظام بواسطة أي وصية شخصية أو قانون بشري. وأن الإرث الإسلامي، في جميع قضاياه الرئيسية ومعظم مسائله التفصيلية، جاء من كلام الله تعالى في القرآن الكريم. وما جاء منه في السنة أو من الاجتهاد المبني على النصوص نفسها، استنباطاً وقياساً، إنما كان قليلاً وفي توزيعات أقل حدوثاً في واقع الحياة مما جاء في نصوص القرآن الكريم.

أما القاعدة السادسة والأخيرة فهي تتمثل في دور الدولة في الاقتصاد. وطبقاً للنظام الاقتصادي الإسلامي، فإن الدولة تدخل في السوق باعتبارها منتجاً ومالكاً وموزعاً للموارد الطبيعية، وأيضاً باعتبارها كمنظم لنشاط السوق ضمن مبادئ الحرية والأخلاق من خلال الحسبة، فالحسبة مؤسسة حكومية أقامتها المجتمعات المسلمة منذ عهد النبي، وهي تعمل على ضمان عدم انتهاك القواعد الأخلاقية في السوق، وعدم تفشي الاحتكار، وعدم انتهاك حقوق المستهلك، ومراعاة القواعد الصحية، وإجراءات السلامة، وحماية البيئة، إلخ. وهي مؤسسة مستقلة عن كل من السلطة القضائية والسلطة التنفيذية المتمثلة في الحكومة.

٤ ـ علم التحليل الاقتصادي الإسلامي

يهدف علم التحليل الاقتصادي إلى دراسة الظاهرة الاقتصادية ومحاولة التعرف على علاقة أجزائها فيما بينها، وعلاقتها بالمتغيرات

الأخرى من حولها. أي أن هدف التحليل الاقتصادي هو التعرف على القوانين الاقتصادية. ولا شك أن أهم الأغراض التي يرمي إليها الباحث من وراء هذه المعرفة هو أن يتعرف على كيفية التأثير على بعض المقادير الاقتصادية، كالاستهلاك، أو الاستثمار، أو حصيلة الضرائب، والآثار التي تحصل إذا ما حصل تغير، مقصود أم غير مقصود، في واحد من العوامل المؤثرة في مقدار اقتصادي ما.

وهذا الذي ذكرناه هو نفسه أيضاً الهدف الذي يقصد إليه علم التحليل الاقتصادي الإسلامي. ولقد بدأت إرهاصات هذا العلم من وقت مبكر في التاريخ الإسلامي. ومن أمثلة هذه الإرهاصات تحليل أبي يوسف، آخر القرن الهجري الثاني، لآثار الإنفاق الحكومي على البنية التحتية للزراعة. فقد دعا هارون الرشيد إلى الإنفاق على إصلاح الأنهار وشق الترع والقنوات وتحسين الطرق الزراعية لنقل المحصول وإعادة هيكلة الضريبة الزراعية على أراضي الخراج، (٦) بتحويلها من المبلغ الثابت إلى نسبة من الإنتاج. وقد بين أبو يوسف أن مثل هذا الإنفاق الحكومي والإصلاح الضريبي سيؤديان إلى زيادة وتحسن في الأحوال المعيشية للمزارعين، وإلى زيادة الحصيلة الضريبية

(٦) أراضي الخراج هي الأراضي المفتوحة التي اعتبرتها الحكومة الإسلامية عند فتحها وقفاً عاماً لجميع المسلمين بقصد إمداد الميزانية بالموارد. فأبقيت في أيدي المزارعين على أساس تأجيرها لهم على أسلوب الأجر المحدد. ثم اقترح أبو يوسف تغيير الأجر المحدد إلى نسبة من الإنتاج لأنه أرأف بالزارع وأعدل، وأقل إثارة للمنازعة في حالة ضعف الإنتاج الفعلي.

بوقت واحد، لأن ذلك سيشجع المزارع على زيادة جهده الإنتاجي من جهة، وييسر له مساعدات الإنتاج والتسويق؛ من ماء للري وطرق لنقل الإنتاج فضلا عن زيادة المساحة المروية من الأرض المزروعة. كل ذلك سيؤدي إلى ارتفاع كمي في الإنتاج الزراعي، مما يرفع مستوى المعيشة من جهة ويزيد الحصيلة الضريبية من جهة أخرى.

ومن أمثلة هذه الإرهاصات التحليلية أيضاً الآراء التي طرحها أبو حنيفة في النصف الأول من القرن الثاني الهجري وتابعها ابن تيميه في أواخر القرن الثامن بخصوص ميل الأسعار إلى الارتفاع، في حالة وجود أي نوع من أنواع القوة الاحتكارية، سواء أنشأت هذه القوة عن اتفاق المنتجين مع بعضهم، أم عن طبيعة المشروع أو السلعة التي تؤدي إلى تفرد منتج واحد بسبب كثرة النفقات الثابتة التي يقتضيها إنتاج السلعة أو الخدمة.

إنما قصدنا من هذين المثالين، وهناك في الحقيقة غيرهما الكثير مما قدمه العلماء المسلمون، وبخاصة فيما بين القرن الثاني والعاشر الهجريين، أن نبين أن التحليل الاقتصادي الإسلامي متجذر في تاريخنا ومرتبط بنهضة الأمة. وإن علم التحليل الاقتصادي الإسلامي المعاصر إنما هو جزء من ظاهرة عودة الأمة إلى طريق نهضتها من جديد.

أما منهج البحث في التحليل الاقتصادي الإسلامي فهو المنهج العلمي الإسلامي نفسه الذي تبناه العلماء المسلمون منذ فجر

الإسلام، وهو المنهج الذي يرى توافقاً وتكاملاً بين مصادر المعرفة. فالوحي هو المصدر الأول والأهم للمعرفة لأنه من لدن عليم خبير، والملاحظة التاريخية هي المصدر الثاني باعتبارها شكلاً من أشكال التجربة، واستخلاص النتائج من مقدماتها يدعم ذلك ويكمله. فالوحي يتضمن عدداً كبيراً من المقولات، التي نجدها في القرآن والسنة، والتي تقدم حقائق أساسية في فهم السلوك الاقتصادي؛ منها حب الإكثار والتعظيم من المنافع، ومنها ربط الترف بالفسوق، وربط المحق الاقتصادي بالربا، وربط عدالة التوزيع بالتنمية في آية الزكاة، وحساب المنافع والتكاليف ببعد زمني يشمل الآخرة والأولى معاً، وغير ذلك مما يشكل مصدراً هاماً لمقولات التحليل الاقتصادي الإسلامي.

والتحليل الاقتصادي الإسلامي، بسبب اعترافه الواضح بتأثير العوامل الثقافية والبيئية، وبسبب وجود مقولات من وحي السماء، يستطيع أن يفسر ظواهر اقتصادية يقف التحليل الاقتصادي المادي البحت عاجزاً عن تفسيرها. من ذلك ظاهرة التبرع، وظاهرة الغيرية، وظاهرة الإيثار، وظاهرة حب الوطن والتضحية من أجله، وظاهرة المبادرة إلى طاعة التعليمات القانونية أو الدينية، ولو كان المطيع في وضع لا يطوله فيه القانون أو المشرف الديني. وغير ذلك من القرارات الاقتصادية التي نقوم جميعاً باتخاذها، ليل نهار، دون أن نتوخى منها منافع أو مكاسب اقتصادية أو مادية.


النادي الشبابي

الفصل الثاني

نماذج عن

النظريات الاقتصادية الإسلامية

مقــدمة: المبادئ الإسلامية للسلوك الاقتصادي

يهدف هذا الفصل إلى إعطاء القارئ تصويراً مختصراً، وصورة سريعة عن كيفية تكون العلاقات في النظام الاقتصادي الإسلامي؛ من خلال عرض نماذج للنظريات الاقتصادية الإسلامية، حتى يتكون لدى القارئ إحساس عام بالمعادلات الداخلية للنظام الاقتصادي الإسلامي، ولمنهج التحليل فيه. ولا بد قبل ذلك من معرفة دوافع سلوك الأفراد في تصرفاتهم الاقتصادية.

لذلك أجدني مضطراً إلى استعراض المحددات المتعددة لسلوك الأفراد، مستهلكين ومنتجين، وكيفية قيام السوق بتأدية دوره

ووظائفه، وكيفية تأثير المؤسسات المتعددة للنظام نفسه على الاقتصاد العام، فضلا عن دور الدولة في هذا النظام. وما سنفعله بسرعة في هذا الفصل ليس هو إذن أكثر من تحليل اقتصادي سريع للنظام الإسلامي في الاقتصاد، حتى نستطيع أن ندرك كيانه الأساسي بشكل إجمالي يساعد على تكوين تصور عام عن السمات الأساسية لهذا النظام، ويبين أنه - بحكم طبيعته والعلاقات الداخلية فيه- يصلح أن يكون ناظماً وإطاراً للنشاط الاقتصادي للإنسان، كيف لا، وهو نظام الفطرة!

ولكنني قبل عرض هذه النظريات أراني محتاجاً أيضاً إلى مقدمتين صغيرتين، أولاهما تتعلق بالإطار القانوني والثانية تتعلق بالمنطلقات الأخلاقية لهذا النظام. فالإطار القانوني للنظام الاقتصادي الإسلامي يتمثل في تلك الأجزاء من الشريعة ذات العلاقة بالنشاط الاقتصادي؛ مثل أحكام المعاملات، والميراث، وأحكام النظام العام، والزكاة، والأوقاف، والعلاقات المتبادلة بين الدولة والأفراد، وكذلك الأحكام المالية داخل الأسرة الموسعة، وأحكام السوق، وما شابه ذلك من الأحكام. ويشكل الإطار القانوني نسيجاً لا بد منه للنشاط الاقتصادي في أي نظام. فهو الذي يحدد ما يمكن إنتاجه من سلع وخدمات وما لا يمكن، وهو أيضاً الذي يحدد أشكال العلاقات فيما بين الأفراد، وبينهم وبين الدولة، وبين المجتمع نفسه وغيره من المجتمعات. فلا بد لنا إذن من فرضية أساسية لا بد منها لأي نظام،

وهي أن يكون الإطار القانوني الذي يفترضه النظام الاقتصادي هو الذي يلتزم به المجتمع ويتخذه قانوناً يعيش بمقتضاه.

أما المقدمة الثانية فتتعلق بالمنطلقات الأخلاقية للنظام الاقتصادي الإسلامي. وهي ذات علاقة وثيقة بالمقدمة الأولى، فالأخلاق هي نسيج القانون الإسلامي ولحمته وسداه.

وهنا لنا أن نلاحظ أن محاولة التهرب من الكثير من المبادئ الأخلاقية التي حصلت في مجتمعات عديدة بدعوى الهروب من الدين نفسه، إنما جاءت – وبعد مآسي كثيرة جداً وخسائر تفوق الحساب في الأرواح والأموال والفرص الضائعة، وبعد الآلام الهائلة التي عانى منها ملايين كثيرة من الناس – أقول جاءت بأشكال من السلوك ليست إلا انحطاطاً لا مثيل له من حيث إهدار حقوق الآخرين وإنسانيتهم بدعاوى المخالفة في الدين أو العرق أو الانتماء السياسي أو بدعاوى العبث المجرد بالحياة نفسها. لذلك ينبغي لأي إنسان يتطلع إلى حضارة مستقبلية أن يؤكد أولاً على الأخلاق، ثم يؤكد ثانياً على الأخلاق ثم يؤكد ثالثاً على الأخلاق، قبل الحديث عن الاقتصاد والسياسة وغيرهما من العلوم الاجتماعية.

وإذا كان النظام الاقتصادي الإسلامي نظاماً يعتمد على مقومات أخلاقية سامية، فإن الإنسانية كلها تحتاج إلى هذا النوع من المقومات الأخلاقية حتى تسدد مسارها وتضعها من جديد على جادة التنمية

والإنتاج. وهذا أمر صار معترفاً به من جميع المحللين والعلماء، ولا يجادل به إلا ممتر لا يريد أن يستفيد من الملاحظة التاريخية، وبخاصة في القرنين الأخيرين.

على أن الحديث عن المقومات الأخلاقية للنظام الاقتصادي، أي نظام وليس الإسلامي وحده، إنما يتأسس على الأخلاق الإنسانية بعمومها، وليس على جانب منها فقط، قد اعتادت بعض المجتمعات حصر الأخلاق به نحو الآداب الاجتماعية والقيم الجنسية. إن أهم جانب في الأخلاق بالنسبة للحياة الاجتماعية على عمومها - وللنشاط الاقتصادي بخصوصيته - إنما هو الجوانب التي تحدد الدوافع والمنطلقات النفسية لسلوك الإنسان عند تعامله مع الأشياء والأشخاص من حوله، وذلك من خلال أنشطته في الاستهلاك والإنتاج والتوزيع.

وسنعرض في هذه المقدمة إلى أربعة من هذه المبادئ الأخلاقية، نجد نتائجها منتشرة ومؤثرة في جميع جوانب النشاط الاقتصادي للإنسان المسلم، في سلوكه كفرد يتخذ قراره الاقتصادي وحده، وفي سلوك الأفراد المجتمعي مع بعضهم البعض. وهذه المبادئ هي العدل، والتسخير، والغيرية/الأنانية، والإحسان.

أما مبدأ العدل فهو مشتق من تساوي المخلوقات في عبوديتهم للخالق جل جلاله. ويكون العدل في التعامل مع الأفراد ومع الأشياء،

بما فيهـا البيئـة، والأرض، والمـوارد، والمنتجـات. ومـن العـدل تـوازن المعاوضات والمبـادلات، ومـن العـدل حرمـة الربـا وبطلانـه، وحرمـة (أكل أموال الناس بالباطل) ومن العدل عدم الإسـراف، ومـن العـدل إعطاء الجسم والنفس والعقل كلٍّ حقه وقسـطه المناسب، ومن العـدل تخصيص جزء مـن دخـل زمـن الشـباب إلى زمـن الشـيخوخة. ومـن العدل أيضاً تخصيص الدولة بملكية مصـادر الطاقـة، كالأنهـار والهـواء وسائر مصادر الطاقة، يضاف إليها المعادن ظاهرة وباطنـة لأنهـا ذات أحجـام كبـيرة، بـل ضخمـة[(١)] ، ممـا يجعلهـا تؤثـر علـى الأوضـاع الاقتصادية لعدد كبير من الناس، ومـن العـدل أيضـاً تسـاوي الفـرص للجميع دون حرمان صاحب حق من حقه.

أما مبدأ التسخير فمبني على تكريم بني آدم، ورفعهـم فـوق سـائر المخلوقات وتحميلهم أمانة العقـل، وجـلال الرسـالة الإلهيـة. وتكريـم الإنسـان ينشـأ عنـه احـترام الحيـاة الإنسـانية وتكريمهـا، واحـترام استمرارها، فلكل إنسان الحق الكـامل في الحيـاة الكريمـة، وحاجاتهـا الأساسية حتى ولو لم يتمكن هـو مـن تـأمين هـذه الحاجـات بنفسـه وجهده، وهو حق ينبغي أن يضمن لكل إنسـان، وهـذا مـن أهـداف ومقاصد تسخير جميع المخلوقات له. ثـم إن النـاس تتفـاوت قدراتهـم وطاقاتهم وما منحوا من موارد مادية ليكون بعضهـم لبعـض سـخرياً

(١) ورد التعبير عن ذلك بالنسبة للملح، الذي جعله النبي، ص، للناس كلهم، بأنه مثل (الماء العد) أي الكثير المتدفق.

من خلال التعاون والمبادلات. ثم إن تسخير المخلوقات الأخرى لبني آدم، بما في ذلك الأرض ومواردها ومخلوقاتها، إنما جعل حتى تستخرج منها منافعها، من برها وبحرها، وجبلها وواديها، وأرضها وفضائها، ومائها ويبسها، وظاهرها وباطنها، وتستعمل خيراتها في خدمة الإنسان، وتتخذ زينتها في انسجام وتناسق، لا في صراع وتعارض أو تناقض.

وأما مبدأ الغيرية/الأنانية فهو مما تتفرد به الأخلاق النابعة من رسالة السماء. فمن جهة تؤكد على المنافع الفردية للإنسان، ﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾ [مريم: ١٩/٩٥]. وتحثه على السعي الدؤوب المستمر من أجل مصالحه الفردية ﴿يوم يفر المرء من أخيه. وأمه وأبيه. وصاحبته وبنيه﴾ [عبس: ٨/٣٤-٣٦]. ولكن طريق الفلاح للفرد نفسه إنما يمر عبر تقديم المنافع للآخرين. ومقدار الحسنات التي تملأ الميزان يوم القيامة يتكون جزء كبير منه من عون الآخرين وتقديم المنافع والخدمات لهم. لا يقف ذلك عند نفع

الأشخاص الآخرين، بل يتعداهم إلى سائر المخلوقات[٢] فمن أشد الأنانية إذن أن لايقدم الإنسان أقصى التضحيات للآخرين، ويؤثرهم بكل خير، ويسعى لهم بالمنافع بكل أنواعها، مما يجعل الغيرية هي

---

(٢) جاء في ذلك حديثان، أحدهما عن النفع الإيجابي، والآخر عن رد الأذى: سقي الكلب العطِش، وحبس الهرة حتى ماتت.

الطريق إلى تحقيق الفلاح الذاتي. وإنما صار ذلك ممكناً نتيجة لعقيدة الإيمان باليوم الآخر مع اعتبار تقديم المساعدات للآخرين كأنها قد أعطيت لله تعالى. فالصدقة يعطيها شخص لآخر هي قرض لله ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا﴾ [البقرة: ٢/٢٤٥]. والقرض يقدمه لمن يحتاج إليه فيه أجر نصف الصدقة، والحديث القدسي يقول "استطعمتك فلم تطعمني" و "استسقيتك فلم تسقني" و "مرضت فلم تعدني ...".

أما مبدأ الإحسان، فهو يقوم على رد الجميل ﴿وأحسن كما أحسن الله إليك﴾ [القصص: ٢٨/٧٧]. ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [إبراهيم: ١٤/٣٤]. وهو يقتضي القيام بما يزيد عن الواجب من أمور، والتحسين والتزيين، كما يقتضي الإتقان والإنجاز والكفاءة والرفاه والجمال، وكل زيادة في الخير. ومن الإحسان الصدقات والتبرعات والأوقاف. فالصدقات والتبرعات هي إحسان للآخرين مبني على الرحمة والعطف، والأوقاف إحسان للأجيال القادمة مبني أيضا على الزيادة في الخير والرحمة والعطف. ومن الإحسان للأولاد تعليمهم وتوفير فرص العمل لهم وترك الثروات المتراكمة لهم.

ومن الإحسان أيضاً الحرص على إتقان العمل، فالله يحب الإتقان في العمل، والوفاء بالعهد، والصدق، والأمانة، والدقة في المواعيد، والوصول بالإنجاز إلى أعلى مستوى ممكن له، واستخلاص كل ذرة من خير من الموارد المتاحة، أي ما يسمى بوضع الموارد على المستوى

الأمثل من مستويات الإفادة منها، أو العمل على الوصول إلى الكفاءة المثلى في استغلال الموارد.

والإحسان يتطلب رقابة ذاتية تتشكل داخل ضمير الإنسان؛ من خلال الإيمان با لله وتعظيمه من أن يعصى في سر أو علن. فهو رقابة داخلية تنبع من القلب الذي يستحي أن يعصي ا لله وهو مطلع عليه ... "فإن لم تكن تراه فهو يراك. "

١ - نظرية سلوك المستهلك

أ- العوامل المؤثرة على سلوك المستهلك

تدرس نظرية سلوك المستهلك كيفية تكون قرارات الأفراد في اختيارهم لتوزيع دخولهم بين الاستعمالات المتاحة. وتقوم نظرية سلوك المستهلك في التحليل الاقتصادي الإسلامي على الفطرة نفسها، التي تصور شخصاً يدخل السوق، وهو يحمل في ذهنه فكرة أولية عما يريد أن يفعله، وعما يحتاج إليه من سلع وخدمات. ويواجَه في السوق بأسعار معلنة للسلع والخدمات المتعددة، كما يواجه بعروض لعوائد متوقعة على استثمار الأموال من خلال القنوات الاستثمارية المتاحة[٣] .

(٣) القنوات الاستثمارية المتاحة في النظام هي المضاربات والمشاركات والإجارات والبيوع، كما سنرى في الفصل الثالث. ولكن نظرية سلوك المستهلك الإسلامية تستطيع استيعاب القنوات المحرومة أيضاً كالربا بسبب قدرتها على التعميم.

ويلاحظ من ذلك أننا نستطيع تقسيم العوامل التي تؤثر على سلوك المستهلك إلى مجموعتين هما: العوامل الخارجية التي يحملها معه من خارج السوق، إذ أنه يدخل السوق متأثراً بها، وعوامل داخلية يجدها في السوق نفسها، مما يجعله يراجع بعض برامجه وخططه الأولية.

أما العوامل الخارجية، التي يدخل السوق وهو يحملها فأهمها **حجم الدخل** الذي حصل عليه في فترة الدخل السابقة، والدخل الذي يتوقع أن يحصل عليه في زمن وجوده في السوق – بائعاً لما يملك من عناصر إنتاج – وكذلك **حجم ثروته** عند دخوله السوق. يضاف إلى ذلك **مقدار التمويل** الذي يظن أنه يستطيع الحصول عليه، وهذا نفسه يتأثر بالدخل الماضي والمتوقع كما يتأثر بالثروة التي يبدأ بها جولته السوقية.

ومن العوامل الخارجية **مستوى التقانة** التي وصل إليها المجتمع؛ لأنه يحدد أنواع ونوعيات السلع والخدمات المتوفرة. فالمجتمع الذي تتوفر فيه (الفياغرا) يختلف في نماذجه الاستهلاكية عن مجتمع يستعمل المحراث اليدوي والبقر في زراعته. ومنها أيضاً البيئة أو **المحيط المادي والبيولوجي** الذي يعيش فيه المستهلك. فأكل الجراد وجد في البيئة الصحراوية، في حين أن الإكثار من السمك وجد في البيئات البحرية، كما ازداد استهلاك الدهون في البيئات الباردة مثلاً. **والأذواق والرغبات** هي عامل خارجي آخر مهم في تكوين الفكرة الأولية أو

الخطة الاستهلاكية التي يحملها المستهلك معه عند دخوله إلى السوق. والناس يختلفون في رغباتهم وما يشتهون وما يتذوقون؛ من ذلك أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كان يحب الكتف من الغنم، وعافت نفسه أكل الضب، وقد أُكل بحضرته الشريفة كما تروي لنا سيرته العطرة.

على أن هنالك عاملاً خارجياً آخر مهماً في البرامج الذهنية للمستهلك، تغفله في العادة التحليلات التي نشأت في ظل مفهوم المنفعة الضيق(٤) وهذا العامل هو المعتقدات والمبادئ التي يؤمن بها المستهلك. فالمستهلك الذي يؤمن مثلا بتأثير بعض الروائح والبخورات على طرد الأرواح الشريرة يضع في مخططه دائماً أن يشتري منها وينشرها في مكان معيشته. وكذلك الذي يؤمن بتقديم الفواكه والمأكولات لتلك الأرواح رشوة لها حتى تتجنب دخول مسكنه وإيذائه، يشتري من الفواكه والمأكولات ما يراه محببا لتلك الأرواح(٥).

والمستهلك المسلم يحمل أيضاً تأثير دينه وعقيدته فيما يراه لنفسه من خيارات استهلاكية. والمعتقدات والأفكار الدينية للمسلم تؤثر على سلوكه في استعمال الدخل من وجهين هما:

١- بدائل استعمالات الدخل.

---

(٤) سنعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

(٥) وهو أمر يمارسه بعض أصحاب المعتقدات من غير المسلمين في ماليزيا مثلاً.

٢- أبعاد وحدود سلة السلع والخدمات المتاحة.

فالبدائل المتاحة لاستعمالات الدخل تصبح في النظام الإسلامي ثلاث شعب هي: شراء السلع والخدمات الاستهلاكية؛ والتصدق وفعل الخير، وحدُّه الأدنى الزكاة المفروضة، والإنفاق الإلزامي على ذوي الحاجة من الأهل وذوي القربة، أما حدُّه الأعلى فمفتوح يشمل كل عمل فيه نفع للآخرين، ولو بإماطة الأذى عن الطريق. والشعبة الثالثة هي الادخار، وهنا أيضاً قد أقفلت جميع قنوات الربا وما يؤدي إليه كما سنناقش ذلك في الفصل الثالث.

وأما حدود مجموعة أو سلة السلع والخدمات المتاحة؛ فهي تستند إلى مصفاتين للتنقية هما مصفاة أخلاقية وأخرى دينية. فالمصفاة الأخلاقية تسقط من المستهلَكات السلع الضارة بالشخص نفسه، بدنه وعقله ونفسه، أو بالآخرين أي ما يدخل عليهم الأذى. وأما المصفاة الدينية فإنها - وإن ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالمصفاة الأخلاقية، فإنها تضيف إلى سلة السلع مطلوبات دينية محضة، مقصودة للتعبير الكامل عن التعبد لله تعالى منها الصلاة والحج. فبناء المساجد ﴿وأن المساجد لله﴾ [الجن: ٧٢/١٨] للصلاة، والسفر للحج خدمات وسلع تدخل في حسبان المسلم لتسليمه الديني فقط. كما أن المصفاة الدينية في الإسلام تخرج من سلة السلع والخدمات المتاحة كل ما بني على خرافة، أو على إتلاف للمال. فلا (قربان تأكله النار) في شريعتنا، ولا استعمال لأي من عناصر الإنتاج في صناعة الخبائث.

وأما العوامل الداخلية التي تؤثر على قرارات المستهلك فهي - كما قلنا من قبل - تلك العوامل التي يتعرف عليها المستهلك في داخل السوق. وتتلخص هذه العوامل في العلاقات بين السلع فيما بينها، والعائد الذي يلاحظه على الاستثمار.

ذلك أن من السلع ما يكمل بعضها البعض، فهو يحتاج إلى كميات متناسبة منها، ومثالها الشاي والسكر، في حين أن بعضها الآخر يعتبر بدائل لسلع أخرى بحيث يستطيع استبدال واحدة مكان الأخرى، ومثالها التفاح الأحمر والتفاح الأصفر.

ومن جهة أخرى، فإن العائد الذي يجده في السوق على الاستثمار يؤثر أيضاً على قراره بتوزيع الدخل. فارتفاع العائد يمكن أن يدفع المستهلك إلى زيادة ادخاره، في حين أن انخفاضه يدفعه إلى إنقاص الادخار وزيادة الاستهلاك. وسنلاحظ في الفصل الثالث كيف أن طبيعة النظام الإسلامي تربط بين الادخار والاستثمار ربطاً مباشراً بسبب إلغاء الربا (الفائدة).

ب- رشد المستهلك

يتضمن الحديث عن رشد المستهلك في النظرية الإسلامية مسألتين؛ أولاهما تحديد هدف المستهلك، والثانية وسائل تحقيق ذلك الهدف.

أما هدف المستهلك فهو تعظيم المنافع التي يحصل عليها ضمن حدود المبلغ المتاح له على شكل دخل يمكن استعماله في الفترة

الاستهلاكية موطن التحليل، وضمن حدود العوامل الخارجية والداخلية التي تؤثر على السلوك الاستهلاكي.

والمنافع تتخذ في أصول النظرية الغربية الأوربية (سواء أكانت رأسمالية أم ماركسية أم اشتراكية) شكل اللذات الدنيوية التي يحصل عليها. أما في النظام الاقتصادي الإسلامي، فإن بنية العقل المسلم تقوم على مبادئ أساسية تؤثر تأثيراً مباشراً في رشد المستهلك، وتحدد بشكل خاص نقاطاً ثلاثاً توضح معالم الرشد الاقتصادي للإنسان المسلم. تتعلق النقطة الأولى بالهدف؛ فهدف المسلم هو الفوز بالجنة والنجاة من النار، أو هو نوال رضى الله سبحانه وتعالى. والنجاح - في ذهنه - يكون بالحصول على مرضاة الله وتجنب غضبه. ويكون ذلك بطاعة أوامره والانتهاء عن نواهيه. وهذا هو الفلاح الذي يسعى إليه كل إنسان مسلم، حيثما كان، وفي كل أفعاله وحركاته وسكناته.

وتتعلق النقطة الثانية بسلة السلع والخدمات المتاحة. وهي تشمل جميع الطيبات ﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً﴾ [البقرة: ١٦٨/٢] وتستبعد جميع الخبائث ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾ [الأعراف: ١٥٧/٧] فالله تعالى لم يحرم من الطيبات شيئاً، ﴿يسألونك ماذا أُحل لهم؟ قل أحل لكم الطيبات﴾ [المائدة: ٤/٥]. وما حرم ربنا إلا الخبائث. فما خبث لا تعتبره الشريعة في زمرة الأموال أصلاً، وما حرُم أكله أو شربه حرم بيعه وإنتاجه، لأنه ليس بمال

أصلاً، بل هو خبيث مهدَر لا يحمل قيمة استعمالية ولا قيمة تبادلية سوقية[٦]. الأمر الذي يجعل سلة السلع والخدمات التي توجد في السوق الإسلامية هي الطيبات وحدها. وهو أمر مبني على المعيار الأخلاقي. ويصونه، ويحميه، ويرعى تطبيقه القانون الإسلامي نفسه.

وتتعلق النقطة الثالثة بالبعد الزمني لحساب المستهلك. وهذا يتضح من تصرفات كثير من الصحابة التي يمكن تلخيصها بأنه كان واضحاً في أذهانهم صدق الوعد بالجنة وما فيها من نعيم ولذات لا ينقصها شيء. وقد جعل هذا الوضوح حساباتهم للمنافع تشمل الدنيا والآخرة. حتى ليقول قائلهم حين سأله النبي، صلى الله عليه وسلم، ماذا تركت لأهلك؟ وكان قد تبرع بكل ما يملك ... "تركت لهم الله ورسوله". أو إنه لينفق ماله في شراء بئر رومة وجعلها شرباً للمسلمين (أي وقفاً عليهم يستقون منها) استجابة لدعوة الرسول، عليه الصلاة والسلام،: "من يشتري هذه ويجعلها للمسلمين وله مثلها في الجنة"؟

فالنظام الإسلامي يقيم الناس فيه حساباتهم للمنافع على أن لكل تصرف اقتصادي يقومون به نتائج في الدنيا ونتائج في الآخرة، وأن المقارنة بين تكلفة كل تصرف، أو ثمنه إن شئت، وبين منافعه يدخل

---

(٦) ومن رحمة الإسلام بغير المسلمين؛ أنه صان لهم ما لايعتبره طيباً إذا كان له إباحة عندهم رغم خبثه. فالخمر للمسلم شيء هدر لاقيمة له ولاضمان على متلفه. وهي لغير المسلم مال محترم مضمون في أرض الإسلام وتحت ظل قانونه.

فيها جميع تلك النتائج بشقيها. لذلك نجد الإنسان المسلم يعتمد دائماً على حساب الحسنات. فكل قرار يقوم به له حسناته (أو سيئاته). وقرارات المستهلك في توزيع دخله بين فعل الخير، والاستهلاك، والادخار، يدخل فيها دائماً حساب المنافع والتكاليف، أو إن شئت، الحسنات والأعباء. فلكل قرار يتخذه حسناته التي يبدأ حصولها منذ لحظة اتخاذ القرار، بل التفكير به. " ومن هم بحسنة فعملها كتبت له عشراً "ومن هم بحسنة و لم يعملها كتب له حسنة واحدة. " وكذلك "أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال أرأيتم إن وضعها في الحرام؟ ألم يكن عليه فيها وزر؟ . "

صحيح ليس كل الناس أبا بكر ولا كلهم عثمان. ولكنه صحيح أيضاً أنه في كل عصر ومكان يوجد من الناس من يستيقن البعد الأخروي في حساب المنافع، كما يوجد منهم من لا يلقي إليه بالاً. ولقد وجد جميع هذه الأنواع من الناس في عهد النبي، صلى الله عليه وسلم. فمن ذلك مثلاً تعليقه عليه الصلاة والسلام على رجل كان نهماً في طعامه ثم أسلم فصار أكله قليلاً "المؤمن يأكل بمعدة واحدة والكافر يأكل بسبع مِعىً. "

فإذا ما تحدد الهدف والقصد بأنه الفلاح في الآخرة، واتضح مفهوم السلع والخدمات بأنها الطيبات، واستبان المدى الزمني الذي تحسب خلاله نتائج قرار المستهلك، لم يبق إذن لإدراك كيفية اتخاذ هذا القرار إلا فرضية واحدة وأداة تحليلية تردفها. أما الفرضية فهي أن

كل إنسان يحب لنفسه الاستزاده من المنافع واللذات، وهي تعني تفضيل الكثير من المنافع بالمعنى الذي ذكرناه على قليلها. وأما الأداة التحليلية فهي معادلة تعظيم المنافع الخاضعة لقيدي الدخل (متأثراً بالثروة) من جهة، وسلة السلع والخدمات المتاحة (أي التي تسمح بها الشريعة وهي الطيبات) من جهة ثانية.

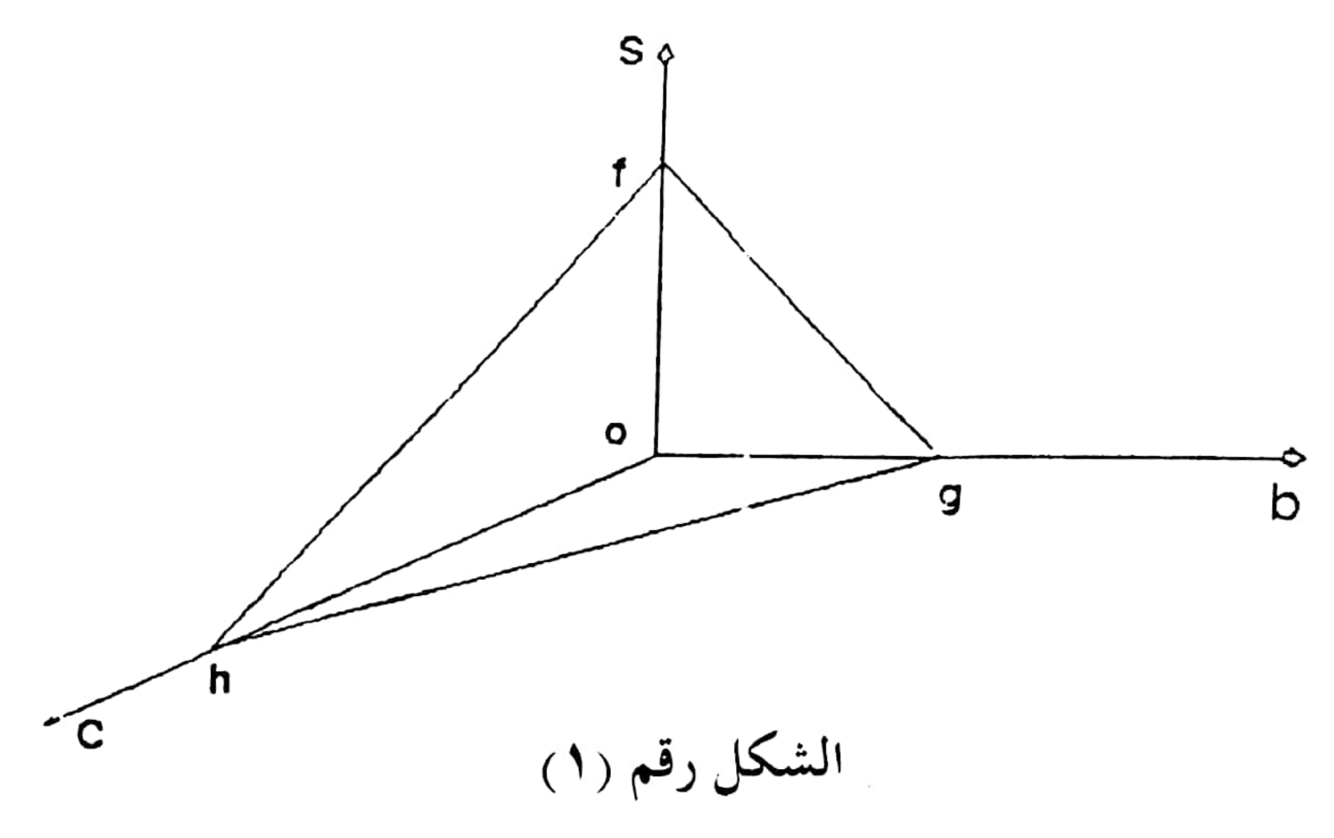
ج- توازن المستهلك

رأينا أن النظام الإسلامي يؤكد على معنى الإنفاق في وجوه الخير حتى إنه ليجعل جزءاً منه إلزامياً بمثابة حد أدنى لا بد منه. ورأينا أن جانب الإلزام يتضمن الزكاة الواجبة بشروطها والإنفاق الواجب على الأهل وذوي القربى والجار وغيرهم بشروط ذلك كله أيضاً. وأن باب الإنفاق التطوعي فوق ذلك لا حدود له.

لذلك نجد الباحثين في الاقتصاد الإسلامي يذكرون بأن توازن المستهلك في النظام الإسلامي يعبر عنه بمستوى ذي ثلاثة أبعاد، فهو يوزع دخله بين الاستهلاك والإنفاق الخيري في سبيل الله، والادخار.

وتكون معادلة، أو قيد الدخل بشكلها البسيط كما يلي:

$$y = b + s + c \qquad (١)$$



الشكل رقم (١)

حيث ترمز y إلى مقدار الدخل، و c إلى مقدار الاستهلاك، و b لمقدار الإنفاق الخيري، و s لمقدار الادخار. ولكن ما ينفق على الاستهلاك يتألف من مجموع الكميات التي يحصل عليها المستهلك مضروبة بأسعارها، qI×PI، كما أن ما يبقيه المستهلك للادخار يتأثر دائماً بمعدل العائد المتوقع على الاستثمار، لذلك يمكن إعادة كتابة المعادلة (١) على الشكل التالي: [١-]

$$y = b + s(r_e) + \sum_{n}^{I} q_i X P_i \qquad (٢)$$

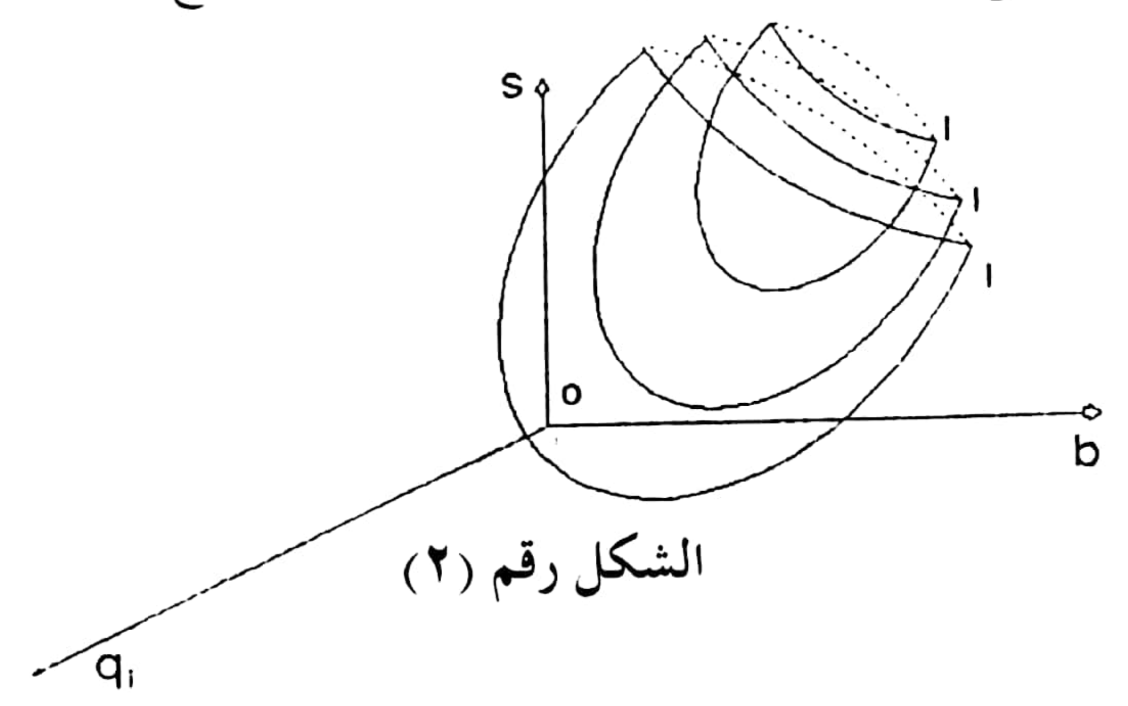
ويعبر الشكل رقم (١) عن قيد أو معادلة الدخل هذه:

ولنرمز إلى فلاح المستهلك بالحرف F، وهو ما يقصد تعظيمه من خلال كميات السلع والخدمات التي يستهلكها، ومن خلال ما يتوقعه من أجر أو حسنات على الجزء الذي ينفقه أو يتصدق به لله.

. . في وجوه الخير العديدة. . " يا عبدي، استطعمتك فلم تطعمني! ... كيف أطعمك وأنت ربي؟ ... استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه ولو أطعمته لوجدتني عنده! ..." وهذا يتأثر دائما بعمق الإيمانI، وكذلك من خلال ما يدخره ويثمره من مال. إن F تتأثر أيضاً بالعوامل الخارجية التي تؤثر على سلوك المستهلك التي سنرمز لها بالحرف M. لذلك نجد معادلة الهدف الذي يرجو المستهلك المسلم تعظيمه من خلال قرار الاستهلاك هي:

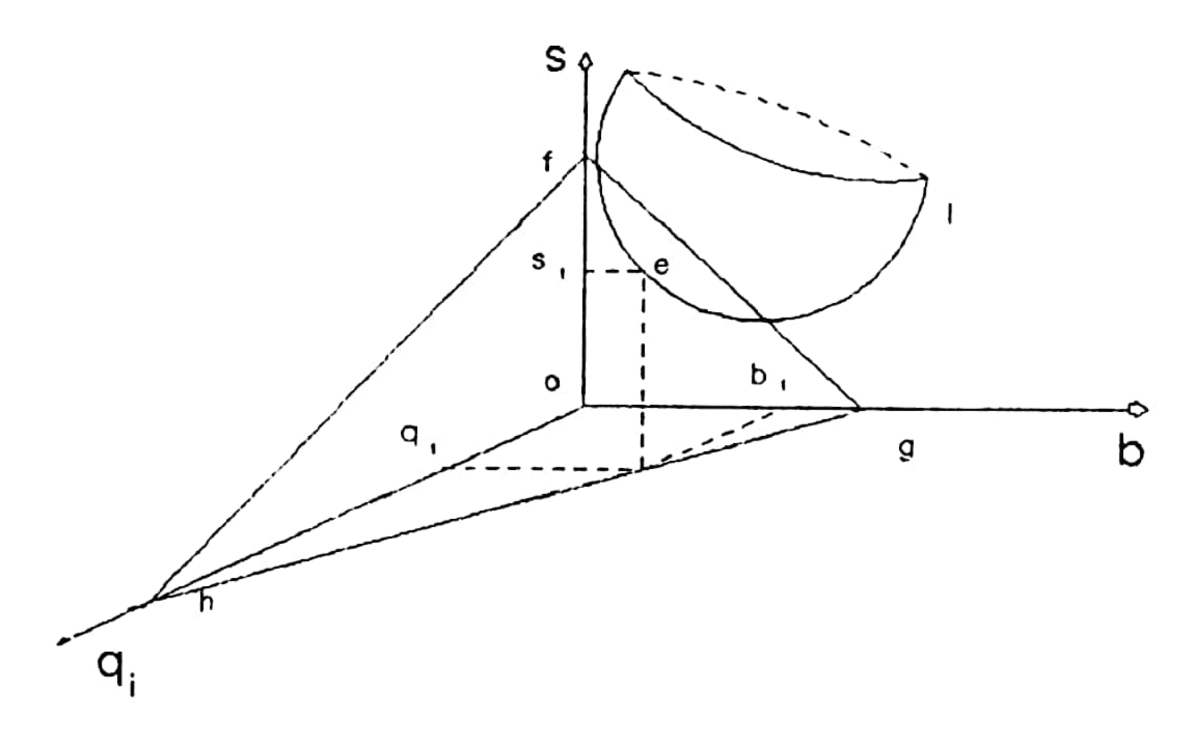
$$F = F\{M, S(1+r_c) + b(I) + \sum_{n}^{1} qi\} \qquad (٣)$$

وتعني هذه المعادلة، رقم (٣)، أن فلاح المستهلك يتأثر بالعوامل الخارجية التي تؤثر على سلوكه M، إضافة إلى مقدار ما يتوقع الوصول إليه من ادخارات مع عوائدها المتوقعة، وكذلك بأجر الإنفاق في سبيل الله، وبالكميات التي يستهلكها من السلع والخدمات، وهو ما يعبر عنه الشكل رقم (٢)، حيث يظهر مستويات متعددة للفلاح.



الشكل رقم (٢)

بقي علينا أن نلاحظ أن ميل مستوى الدخل يتأثر بأسعار الطيبات وبمعدل العائد المتوقع على الاستثمار وبعمق إيمان المستهلك والوزن النسبي للحسنات الأخروية في حساباته. أما الأسعار والعائد المتوقع فهما من العوامل التي تتكون داخل السوق ويلاحظها المستهلك بعد دخوله من خلال المعلومات المتوفرة لديه، وأما الوزن النسبي للحسنات فتحدده درجة إيمانه وعمقه، وهو أمر ذاتي يخص كل مستهلك وتظهر نتائجه في سلوكه.



الشكل رقم (٣)

وأخيرا، فإن توازن المستهلك يكون في النقطة التي يعبر عنها الشكل رقم (٣) حيث يلتقي مستوى الدخل مع أعلى منحنى للفلاح يمكن تحقيقه. ونقطة التوازن هذه هي التي تبين كيفية توزيع الدخل المتوفر لدى المستهلك بين الاستعمالات الثلاثة المذكورة، كما هو

موضح بالنقطة e حيث يكون الاستهلاك التوازني متمثلا في النقطةc1، والإنفاق الخيري التوازني عند النقطةb1 وكذلك بالنسبة للادخار التوازني الذي سيكون عند النقطةs1.

٢ - نظرية سلوك المنتج

قصدت إلى الدخول في بعض تفاصيل سريعة في نظرية سلوك المستهلك لأنها تؤثر أيضاً على فهم نظرية سلوك المنتج. فالمنتج يقوم أيضاً بتعظيم منافعه. ولكن منافع المنتج واضحة المعالم جداً بالمقارنة مع منافع المستهلك ولذاته. فالمنتج يسعى إلى تعظيم الربح[٧] الذي يحققه. والربح هو الزيادة في المال، سواء أكان صاحب المال هو الذي يستثمره بنفسه أم كان يعهد بعملية الاستثمار لغيره. وهذه الزيادة هي الفرق بين ثمن بيع السلع المنتجة وبين مجموع تكلفتها. فإن صاحب المال، عندما يستثمر ماله بنفسه، يقوم بشراء عناصر الإنتاج الأخرى، فيشتري من صاحب الأرض أرضه أو خدمات أرضه، كما يشتري خدمات العمل التي يحتاجها من العمال، ويشتري أيضاً الخبرات الفنية في الإدارة والتنظيم عن طريق استئجار المديرين المناسبين بأجر معلوم. وتتحدد أسعار جميع هذه العناصر في السوق حيث يتلاقى العرض والطلب كما سنناقشه في القسم الثالث من هذا الفصل. وكذلك فإن سعر بيع المنتجات يتحدد من خلال نفس

---

(٧) عبارة ((يعظم)) تعني أنه يعمل على الوصول به إلى أكبر قيمة ممكنة، ولاتعني أن يجله ويمجده.

العوامل في سوق بيع هذه السلع. ويكون الفرق بين الإيراد الناشئ عن بيع المنتجات والتكاليف التي دفعها المنتج هو الربح الذي يستحقه صاحب المال. فالربح يستحق بتملك المال الأصلي الذي نشأ عنه، لأن الربح إنما هو الزيادة في ذلك المال الأصلي، يملكه من ملك الأصل.

أما توازن المنتج فيكون عند إنتاجه لتلك الوحدة من منتجاته التي تأتيه بزيادة في مجموع الإيرادات تساوي الزيادة في مجموع التكاليف الناشئة عن إنتاجها، أي تلك الوحدة التي يكون سعر بيعها معادلاً لتكاليف إنتاجها، بحيث يكون الهامش الذي يزيده إنتاجها في التكاليف معادلاً للهامش التي يزيده بيعها في الإيرادات.

ولكن سلوك المنتج في النظام الإسلامي يخضع - كما قلنا في مقدمة هذا الفصل- للقيد الأخلاقي الذي يمنعه من إنتاج الخبائث، ويخضع كذلك للقيد القانوني الذي يردع عن إنتاجها ويعاقب عليها ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة﴾ [النور: ١٩/٢٤].

أما إذا كان صاحب المال يعهد إلى غيره بتثمير ماله، فإن الربح يقتسم بينهما بحسب نسبة يتفقان عليها من خلال العرض والطلب في السوق. فإن كثرة الأموال المعروضة للمستثمرين تنقص في نسبة صاحب المال من الربح، كما أن كثرة المستثمرين الذين يطلبون المال ترخص نسبة المستثمر من الربح. ولقد قلنا إن الربح هو الزيادة في

المال، ويملكه صاحب المال، فلماذا يأخذ المستثمر هنا حصة من هذا الربح؟ الجواب على ذلك أن الربح إنما حصل نتيجة لمعالجته لذلك المال، بشرائه للسلع والمواد ومعالجتها أو تصنيعها ثم بيعها. فالربح إنما نشأ بجهد المستثمر، فاستحق بذلك حصة منه. أما حصة رب المال فهي أيضاً نسبة من الربح، لأنه هو الزيادة الحقيقية التي نشأت فوق المال الأصلي المملوك له.

ولا يمكن أن تكون حصة المال هذه مقداراً ثابتاً محدداً لا يرتبط بالربح الفعلي. لأن مثل هذا المقدار الثابت المحدد (ولو كانت طريقة حسابه على أنه نسبة من أصل المال فهو ثابت محدد) لا يرتبط بما يحصل فعلاً على أرض الواقع! فطالما أن ما يحصل على أرض الواقع هو زيادة في المال (لو حصلت زيادة)، فإنها هي التي يمكن أن تقتسم. وإن افتراض حصول زيادة دائماً هو افتراض غير عملي، يعلم الإنسان بفطرته وتجربته معاً أنه لا يمثل الحقيقة. وبالتالي فمن غير الصحيح القول بأن الفائدة على المال هي نوع من المقاسمة لنتائج الاستثمار. لأنها ثابتة لا ترتبط بهذه النتائج، ويأخذها المرابي المقرض خسر الاستثمار أم ربح.

عناصر الإنتاج

لا يتبنى النظام الإسلامي موقفاً عقائدياً حدياً من تصنيف عناصر الإنتاج. وهذا النظام – شأنه في ذلك شأن الدين الذي هو جزء منه –

يميل دائماً إلى الفطرة وواقع الحال، ولا يشرِّق أو يغرب في تفسيرات الوقائع تفسيرات نظرية فلسفية بعيداً عن الحس المباشر والفطرة الأولية. فالخيرات موجودة في الأرض، برها وبحرها، وجوها وباطنها. والملكية الخاصة مباحة، بل محمية ومصونة لكل إنسان " ومن مات دون ماله فهو شهيد ..." والسعي في الأرض بالعمل فيها والضرب في أرجائها أمر يحث عليه النظام نفسه ويحمي نتائجه. وكل ذلك يحتاج إلى إعمال فكر في التنظيم والإدارة. ولسنا نحتاج إلى تنظير يرجع إلى الإنسان الأول في جزيرة، يعيش فيها وحده ...

لذلك كله يعترف النظام الاقتصادي الإسلامي بعناصر متعددة للإنتاج. فالأرض المملوكة قد تنبت الكلآ من غير ما رعاية ولا سقيا، فيملكه من ملك الأرض. والأرض غير المملوكه كلؤها يملكه الجميع، يأخذه من سبق إليه، دون أن يكون لأحد حق في أن يحجز غيره عنه أو يحجِّر الأرض (يضع لها سوراً من حجر) دون غيره. والعامل يعمل في مال نفسه فتكون له الزيادة كلها. ولو عمل في مال غيره كان له حصة في أية زيادة تنشأ عن جهده، فإذا لم تنشأ عن جهده أية زيادة فلا شيء له، لأنه لم ينتج شيئاً. وكيف يأخذ شيئاً من لا شيء؟!

والأرض تؤجر وتستأجر، لأن الإجارة إنما هي بيع المنافع، والعمل أيضاً يؤجر ويستأجر، ومثل ذلك الآلة المنتِجة. تلك هي الفطرة وهي عميقة جداً في ضمير الإنسان وعقله. وعلى بساطتها فقد عجز عن إدراكها كثير من زاعمي القدرة على النظر والتحليل، فباءت

تحليلاتهم بالمآسي التي يعجز المرء عن وصف آلامها. والفطرة السليمة تقتضي أن يكون الناس مسلَّطين على أموالهم، لا تقيد لهم حرية إلا عن الظلم لأن الظلم ظلمات، والله ينهى عن الظلم والتظالم.

بقيت مسألة لا بد من مناقشتها في الحديث عن رأس المال. فرأس المال، وهو كما يعرفه الاقتصاديون الآلات والموجودات الثابتة التي تستعمل في إنتاج سلع وخدمات، له الحق بحصته من الإنتاج على أساس نسبي، وهي نسبة تتحدد من خلال العرض والطلب في السوق، وذلك إذا دخل الدورة الإنتاجية على أساس المساهمة في الإنتاج. والآلات والموجودات الثابتة يمكن أيضاً أن تستأجر فيستحق صاحبها أجراً ثابتاً متفقاً عليه بين العاقدين بغض النظر عما يستخلصه المستأجر من نتائج اختصاصه بوقت الآلة أو وقت الأصل الثابت المأجور له.

والتساؤل الذي يطرح نفسه دائماً، هو: ما هو النقود في العملية الإنتاجية؟ أو هل تدخل النقود دورة الإنتاج شأنها في ذلك شأن عناصر الإنتاج الأخرى؟ وللإجابة على هذا التساؤل نقول إن عناصر الإنتاج هي تلك العناصر المادية المباشرة التي تساهم في تكوين السلعة أو الخدمة، وهي الأرض ومواردها الطبيعية، والآلات والمصانع، والعمل البشري. والعمل يمكن أن يتخذ شكل العمل المباشر المتعلق بمعالجة السلعة أو الخدمة، أو شكل العمل الإداري التنظيمي المتعلق بربط العناصر الثلاثة الأخرى مع بعضها في عملية الإنتاج.

أما النقود فليست لها بالإنتاج علاقة تجعلها عنصراً من عناصره. وقد يستغرب هذا القول لأن كل مشروع يحتاج إلى رأس مال وهو يقدم عادة على شكل نقود، فالنقود رأس مال بهذا المعنى، وهذا هو المعنى المحاسبي لعبارة رأس المال. ولكن النقود يحتاجها المشروع لتشترى بها خدمات أو مساهمات عناصر الإنتاج الأخرى من أرض وآلة وعمل مباشر وعمل تنظيمي. ولا يمكن أن يبدأ الإنتاج في أي مشروع إلا بعد استكمال هذه العناصر. أي أن هذه العناصر تحل محل النقود في عملية الإنتاج.

وبذلك فإذا نظرنا إلى المنطلقات المعروفة عند الاقتصاديين فإن عناصر الإنتاج تتوزع قيمة السلعة المنتَجة فيأخذ صاحب الأرض أجرتها المتفق عليها، ويأخذ العامل المباشر أيضاً أجرته أيضاً. وإذا كان صاحب الآلة هو نفسه صاحب المشروع أي المدير أو المنظم الذي قام بجمع عناصر الإنتاج مع بعضها، أخذ هو الباقي ويسمى ربحاً. أما إذا انفصلت ملكية الآلة عن فكرة المشروع وتنظيمه بحيث استأجر العامل المنظم الآلة بعقد إجارة محدد، فلصاحب الآلة أجرتها ويكون الباقي، وهو الربح، للمنظم أو المدير، أو سمه إن شئت صاحب المشروع وفكرتِه. ونلاحظ أنه لا حصة للنقود هنا في هذا العرض من الوجهة الاقتصادية.

ولا يعني ذلك أن الاقتصاديين - إسلاميين وغيرهم - ينكرون الفوائد الكثيرة للنقود في المساعدة على الإنتاج. إذ أنه من المعروف

أن اختراع النقود والانتقال إليها من نظام المقايضة قد ساعد كثيراً على زيادة الكفاءة في التبادل، وبالتالي التقليل من الموارد المعطلة على شكل مخزون سلع تنتظر المبادلات وتحويل الفائض منها إلى عملية الإنتاج المباشرة. ولكن تحليلنا لعناصر الإنتاج - من الوجهة الاقتصادية- يعني أن النقود قد تلبست بالعناصر الأخرى التي حلت محلها، لأنها استبدلت بها، وهذه العناصر التي حلت محل النقود يستحق مالكوها أو أصحابها عوائد الإنتاج كلها ويتقاسمونها فيما بينهم. فما كان مملوكاً لصاحب النقود أخذ حصته صاحب النقود.

أما من الناحية المحاسبية فإن صاحب النقود - كرأس مال محاسبي للوحدة الإنتاجية أو لمشروع الإنتاج- هو الذي يستحق الربح الصافي للوحدة الإنتاجية بعد دفع الأجور التعاقدية للعناصر الأخرى، باعتبار استمرار ملكيته للعناصر التي استبدلت بها النقود(٨).

وينبغي أن نلاحظ هنا أن الربط بين المفهوم الاقتصادي والمفهوم المحاسبي للنقود ورأس المال يتم من خلال مبدأ استمرار الملك. فإذا كان صاحب رأس المال المحاسبي (أي مقدم النقود) هو الذي يملك المشروع الإنتاجي أو الوحدة الإنتاجية فإنه يستحق جميع النتائج التي تترتب على عملية الإنتاج- أي الربح - لأنه قد اشترى بنقوده

---

(٨) أما إذا قدمت النقود على شكل قرض. فإن القرض يعني حلول دين في الذمة محل النقود وليس استبدال النقود بعناصر إنتاج تصبح هي مملوكة لصاحب النقود. والدين الذي حل محل النقود ليس عنصراً من عناصر الإنتاج ولايستحق أي جزء من نتائجه.

خدمات عناصر الإنتاج الأخرى فصار مالكاً - بهذه الصفة التعاقدية - لخدمات الأرض والآلة وساعات العمل التي باعها له العامل. وهذه العناصر - المملوكة له - هي التي قامت بعملية الإنتاج فاستحق بذلك ملكيتها لأنها نشأت عما يملكه مباشرة[٩].

يتضح من التحليل السابق أن النقود نفسها- أو رأس المال النقدي بالمعنى المحاسبي - ليست عنصراً في الإنتاج، وإنما يقوم بالإنتاج بدائلها التي تشترى بها، من أرض وآلة وعمل. وبالتالي فإن نصيب النقود في عوائد الإنتاج إنما يستحق بحكم استمرار ملكيتها لهذه البدائل وليس بصفتها النقدية ذاتها.

٣ - نظرية السوق والتوزيع

قلنا عند الحديث عن عناصر الإنتاج إن عوائد هذه العناصر تتحدد في السوق من خلال عوامل العرض والطلب. وهذا يعني أن السوق في النظام الاقتصادي الإسلامي هي التي تحدد توزيع الإنتاج بين العناصر التي ساهمت في صنعه[١٠] فالسوق إذن هي موضع التلاقي

(٩) ويضاف هنا أن من ملك شيئاً كان هو الذي يتحمل مايتعرض له ذلك الشيء من خسارة ومخاطر. فلو لم يحسن استعمال خدمات الأرض أو الآلة أو ساعات العمل التي اشتراها كانت الخسارة بذلك عليه أيضاً.

(١٠) يسمى هذا التوزيع بالتوزيع الوظيفي. وتتم إعادة التوزيع من خلال الزكاة والتحويلات الإلزامية والاختيارية الأخرى، وكذلك الضرائب والإنفاق الحكوميين؛ كما سنرى عند الحديث عن دور الدولة.

بين أصحاب المشروعات وبين أصحاب عناصر الإنتاج من خدمات أرض وآلة وعمل، ومن خلال المفاوضة والمساومة في السوق تتحدد أجور الأرض والآلة والعمل[١١].

والسوق أيضاً هي موضع التلاقي بين المنتجين والمستهلكين حيث تتحذدد فيها أسعار السلع والخدمات، وبالتالي تتحدد الكميات التي يحصل عليها المستهلكون من مختلف أنواع السلع والخدمات، وهي نفسها الكميات التي يستطيع المنتجون بيعها. فالسوق إذن هي أيضاً الموضع الذي تتحدد فيه الأسعار لمختلف هذه المواد كما تتحدد فيه الكميات المشتراة/ المباعة. مما يؤدي إلى تحديد مستوى ما يحصل عليه المستهلكون من تلبية لرغباتهم وتحقيق لمنافعهم، كما يؤدي أيضاً إلى تحديد مجموع إيرادات المنتج وبالتالي تتحدد أرباحه بعد تنزيل النفقات التي التزم بها لعناصر الإنتاج الأخرى.

وبما أن السوق هي التي تتحدد فيها كميات السلع المباعة، فإنها إذن تعطي الإشارة إلى المنتجين لإعادة النظر بما ينتجون، وهذا بدوره يعني إعادة النظر بتخصيص عناصر الإنتاج، أو الموارد الاقتصادية المتاحة على استعمالاتها المتعددة، فينقص إنتاج سلعة ويزاد إنتاج أخرى، أو تدخل سلعة جديدة إلى السوق فتخصص لها موارد ... إلخ. أي أن السوق هي التي تؤدي إلى عملية تخصيص الموارد على الاستعمالات المتعددة.

---

(١١) نلاحظ هنا أن عوائد عناصر الإنتاج هي دخول أصحاب هذه العناصر.

والسوق اختراع قديم جداً، وجد على الأرض منذ أن بدأ الناس يتلاقون، وتتحقق لديهم حاجة بعضهم إلى البعض الآخر. فالله سبحانه وتعالى إنما جعلهم مختلفين متنوعين متفاوتين فيما وهب لهم من نعم ظاهرة وباطنة، ليتلاقوا ويتعارفوا ويتخذ بعضهم بعضاً سخرياً، فيعمل هذا لذاك، وذاك لآخر، وآخر لهذا... وهذا الاختراع القديم هو نفسه من سنن الفطرة التي فطر الله الناس عليها... ولقد دخل النبي صلى الله عليه وسلم المدينة المنورة مهاجراً وأسس فيها المجتمع الإسلامي الأول بدولته واقتصاده، وكانت فيها الأسواق يتبادل الناس السلع والخدمات بما فيها خدمات عناصر الإنتاج، فضلاً عن الخدمات والسلع الاستهلاكية.

وبما أن هذا الدين هو دين الفطرة، ونظامه من الفطرة بكل بساطتها، وبكل عمقها الإنساني بآن واحد، فإن النبي قد أقر السوق مؤسسة مركزية في النظام الاقتصادي الإسلامي. ولكنه وجد في السوق الموجودة في عصره شيئاً من الظلم فعمل على إزالته. فالإصلاح الإسلامي للسوق لم يكن أبداً بإلغائها وإعطاء وظائفها للدولة تقوم بها من خلال مجلس يحدد خطط الإنتاج لكل وحدة إنتاجية، ويحدد أسعار السلع المباعة، ويحدد أسعار خدمات عناصر الإنتاج. وإنما كان الإصلاح الإسلامي برفع الظلم عن الناس في السوق.

وقد اتخذ ذلك اتجاهات نذكرها فيما يلي:

١ - أكد الإسلام على أن الملكية الخاصة والحرية الاقتصادية هي أساس التعامل في السوق. ولا نقول إن الحرية الاقتصادية مقيدة في الإسلام كما يقول البعض. بل نقول إنها أوسع في الإسلام منها في جميع النظم الأخرى. إذ أنه لا يوجد نظام قانوني - مهماكان نوعه ومصدره - يطلق الحرية دون قيود. والقيود التي تفرضها الشريعة لا تتجاوز الحد الأدنى اللازم لصون حرية الآخرين من الاعتداء عليها، ولحماية مستقبل المعاملات نفسها بإلزام المتعاملين بالمبادئ الأخلاقية التي تصونهم وتصون أجيالهم من بعدهم.

٢ -أكد القرآن الكريم ومن بعده السنة المطهرة على الوفاء بالعقود، وأن البيوع وغيرها من المبادلات تكون بعقود بين الناس، قائمة على الرضا والتراضي، وملزمة لعاقديها. وبالتالي قرر الإسلام وسيلة واحدة للتبادل هي التعاقد برضا الطرفين كما قرر أن السوق ينبغي دائماً أن يسود المبادلات فيها القانون الملزم للجميع، بحيث لا يمكن الحصول على سلعة الغير أو خدماته إلا بعوض متوازن يلزم القانون بنفاذ التعاقد عليه، وسداد كل طرف لالتزاماته التعاقدية.

وفقه المعاملات كله يقوم على دراسة هذه الموازنات في المبادلات ومنع الظلم فيها مهما كان منشؤه ومساره.

٣ -منع الرسوم والضرائب وسائر أنواع المكوس(١٢) ، باعتبارها

(١٢) لايعني هذا عدم جواز فرض الوظائف المالية عند الحاجة. انظر الفقرة ٤ حول دور الدولة في النظام الاقتصادي الإسلامي.

كانت مفروضة بشكل تعسفي يظلم بعض الناس، لحساب منتفعين آخرين[١٣]. ومنع كذلك الغصب وأكل أموال الناس بالباطل واستعمال السلطة السياسية في تحصيل المكاسب الاقتصادية وغير ذلك من أشكال الظلم.

٤ - منع الاحتكار بصورة خاصة، باعتباره صورة واضحة من صور الظلم، لأنه يتضمن استعمال القوة الاقتصادية المتمثلة في القدرة على تغيير الكمية المعروضة في السوق بقصد إغلاء السعر على المشترين. ولقد أدرك الفقهاء أشكالاً من القوة الاحتكارية لم يعرفها الاقتصاديون إلا في أوقات متأخرة. فنجد أبا حنيفة يتحدث عن احتكار العمال والمهنيين من خلال اتفاقاتهم وتواطئهم، وغيره يتحدث عن احتكار المشترين حين يكون هنالك مشترٍ واحد لسلعة ينتجها منتجون كثيرون، ونجد ابن تيميه يتحدث عن أنواع من الاحتكار تنشأ بسبب طبيعة السلعة مما يشبه احتكار الكهرباء اليوم.

وقد يتخذ الاحتكار أشكالاً متعددة أهمها ثلاثة هي:

١ - الاحتكار المطلق، حيث يكون للسلعة منتج أو بائع واحد فيستطيع أن يتحكم بالسعر من خلال تغييره للكميات التي يعرضها من سلعته.

---

(١٣) كانت السوق في المدينة عند الهجرة في حي ليهود، وكانوا يفرضون على الناس مكوساً لصالحهم عند دخولهم وخروجهم منها.

٢- احتكار القلة، حيث يكون عدد المنتجين أو الباعة قليلا، فيستطيع كل منهم وحده التأثير على سعر السوق ولكن ردة الفعل من الآخرين تقلل من سطوته على السوق.

٣- المنافسة الاحتكارية، وفيها تكون السلع متقاربة ولكنها غير متماثلة تماماً ولكن المنتجين لها كبار، فيسعى كل منهم لتعميق الفروق بين سلعته وسلع الآخرين بقصد أن يصطنع لها استجرار الطلب إليها وحدها وتخصيصه بها، مما يعطيه قوة احتكارية في السوق.

وأي نوع من الاحتكار يمنح المحتكر قوة تجعل في مقدوره أن يُغلي السعر على الناس هو ظلم يستدعي تدخل الدولة لتفتيت تلك القوة، أو على الأقل لمنعها من الظلم عن طريق التسعير.

٥ -ومن تحريم أنواع الظلم أيضاً تحريم أكل الناس أموالهم بالباطل، حيث يدخل فيه تحريم الربا لأنها زيادة ليس لها مقابل حقيقي. فهي زيادة في الدين مقابل افتراض مفاده أن المدين تحصل عنده زيادة كبيرة نتيجة الأجل. وليس كل زيادة في الأجل تزيد ما عند المدين من أموال، بل قد تنقص أحياناً فتكون فيها خسارة بدلاً من الربح.

وظائف السوق الإسلامية وخصائصها

إن وظائف السوق في النظام الاقتصادي الإسلامي هي نفسها

تلك الوظائف الثلاثة التي قدمنا لها في مستهل هذا الجزء من البحث. فالسوق هي التي:

١ - تتحدد فيها أسعار عناصر الإنتاج وبالتالي دخول أصحاب هذه العناصر.

٢ -وتحدد فيها أسعار وكميات السلع المباعة. الأمر الذي تتحدد معه مستويات رفاه أو تمتع المستهلكين بالسلع والخدمات وإيرادات المنتجين وهي حصيلة بيع منتجاتهم.

٣ -ومن خلال الوظيفتين السابقتين يتحدد أيضاً تخصيص الموارد الاقتصادية المتعددة بين الاستعمالات المتعددة. فتتحدد بذلك أنواع وكميات السلع والخدمات المنتجة في المجتمع.

ولكن تأدية السوق لهذه الوظائف ليست مطلقة؛ وذلك أمر يختلف فيه النظم الاقتصادي الإسلامي عن غيره من النظم بشكل واضح. فقد لاحظت الشريعة الغراء أن السوق لا تستطيع أن تؤدي دائماً إلى تحقيق الاحترام المطلوب للإنسان ولا تكريمه ولا الرحمة به. ولا تستطيع كذلك القيام بتخصيص الموارد على جميع أنواع المنتجات التي يحتاج إليها المجتمع.

والسبب في ذلك هو أن السوق تعتمد دائماً على السعر. فهي تستبعد جميع أولئك الذين لا يملكون الدخل الكافي الذي يجعلهم يُسمعون أصواتهم في السوق. وكذلك فإن بعض السلع والخدمات لا

يمكن توزيعها في السوق بسبب الصعوبة البالغة، أو الاستحالة أحياناً، في إمكان تسعيرها. من ذلك فعل الخير مثلاً والدفاع عن الدين أو الوطن، والفصل بين الناس عندما لا يتفقون حتى على التحكيم، وملاحقة المجرمين الذين يعرضون النظام العام للأذى وغير ذلك.

ويتجلى التعديل الذي أدخله النظام الاقتصادي الإسلامي على السوق في أربع نقاط هامة، نلخصها فيما يلي:

١ -إدخال آلية ضمن النظام نفسه لإعادة التوزيع، وهذه الآلية هي آلية الإنفاق في سبيل الله أو الصدقات. وحدها الأدنى الزكاة المفروضة والتحويلات الواجبة، وأهمها الإنفاق على أفراد الأسرة بمعناها الموسع، أي بما يشمل الأقرباء وذوي الأرحام ممن تجب نفقتهم. ويتجلى هذا التعديل بشكل واضح في اعتراض الكفار عليه كما يروي ذلك الله تعالى في القرآن الكريم ﴿وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا: أنطعم من لو يشاء الله أطعمه؟ ﴾" [يس: ٣٦/٤٧].

وهذه الآلية الداخلية لم تُترك لتحكم السلطة ولا لمعيار الحاجة إليها وإنما فرضها النظام نفسه من أجل تعديل النتائج التي تنتهي إليها السوق في توزيع الدخول، وهي تهدف إلى تحقيق معنى الكرامة الإنسانية التي جعلها الله أساساً عند خلقه للإنسان، ولتأكيد حق الإنسان في الحياة والرأفة والرحمة به.

٢ -والنقطة الثانية تتجلى في تدعيم المعيار الأخلاقي في السوق بجهاز تنفيذي مستقل هو جهاز الحسبة؛ بحيث يستطيع النظر في المعاملات، وفرض القواعد الأخلاقية والشرعية التي تعمل على منع الظلم، وتؤدي إلى توازن المعاملات، والتزامها بروح التعاون والأخوة، وتقيدها بأحكام المعاملات المعروفة في القانون الإسلامي. ولقد استن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المهمة بنفسه، واتخذ ذلك الخلفاء الراشدون نبراساً فكانوا يعينون دائماً من يحتسب على الناس في أسواقهم، وألفت في ذلك الكتب العديدة.

٣ -وأما النقطة الثالثة فكانت في ترك حيِّز غير قليل للدولة في الملكية، حيث وزعت إلى ملكية خاصة وملكية عامة، وفي إدارة الزكاة، وفي الإشراف العام على السوق. بحيث تستطيع الدولة العمل على تصحيح أو تعديل نتائج قيام السوق بوظائفه الطبيعية.

٤ -والنقطة الرابعة تتجلى في وضع نظام قانوني يؤدي إلى إعادة توزيع الثروة بصورة مستمرة، وهو نظام الإرث. وهذا النظام هو نفسه وليد المفهوم الفلسفي للملكية في الإسلام وتطبيق لاعتبار الملك كله لله تعالى، هو الذي يحدد كيفية توزيعه. ونظام الإرث الإسلامي يتجلى بخصيصتين ينبغي الإشارة إليهما هما:

١- اتجاهه نحو توزيع الثروة وعدم تكديسها وتركزها في أيد قليلة.

٢- وثباته وإلزاميته. فهو جزء من النظام نفسه وآلية داخلية من آلياته، لا يكون المجتمع إسلامياً إذا لم يلتزم به وينفذه بكل جزئياته. ومن عوامل ثباته أن الله تعالى لم يترك فيه إلا حيزا ضيقاً جداً جداً للاجتهاد. فأحكام الميراث معظمها وردت في القرآن الكريم نفسه، وقليل منها جاء في السنة، وأقل من ذلك بكثير اجتهد فيه الناس، وهذا على عكس أحكام المعاملات الأخرى التي بني معظمها على الاجتهاد.

٤ - نظرية الدور الاقتصادي للدولة

تبدأ نظرية دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي من منطلقين؛ أولهما وظيفة الدولة في رعاية شؤون الأمة الدنيوية والأخروية(١٤)، وثانيهما مبادئ الملكية الإسلامية.

فالوظيفة العامة للدولة الإسلامية في رعاية شؤون الأمة الدنيوية والأخروية؛ تجعل من الدولة أداة تلتزم بتنفيذ النظام الاقتصادي الإسلامي الذي يقوم أول ما يقوم على الحرية الاقتصادية التي عبر عنها العلماء المسلمون بتسليط الناس على أموالهم وعدم إمكان تقييد هذه السلطة إلا بما قيدها به الله سبحانه وتعالى.

(١٤) ونلاحظ هنا أن من وظائف الدولة الإسلامية تيسير سبل الفلاح في الآخرة لجميع مواطنيها. فوظيفة الخلافة الإسلامية كما يعرفها ابن خلدون هي: ((حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذن أحوال الدنيا ترجع كلها - عند الشارع - إلى اعتبارها بمصالح للآخرة)). ابن خلدون - المقدمة، طبعة دار الشعب - القاهرة، بدون تاريخ، ص١٦٩-١٧٠.

ومن أول مقتضيات ذلك أن الدور الاقتصادي الأكثر أهمية للخلافة الإسلامية، يكمن في مساعدة الأفراد على الإنتاج وتمكينهم من الاستمرار في تحسين أوضاعهم الاقتصادية ورفاههم المادي. وهذه السياسة يعبر عنها حديث السائل الذي جاء النبي صلى الله عليه وسلم، يسأله العون على شؤون معيشته المادية. فسأله النبي ما عنده من أصول أو أموال فأخبره الرجل بأن ما عنده لا يزيد عن إناء للشرب والوضوء (قعب) وقطعة قماش (حلس) يفترش هو وأهله نصفها ويلتحفون نصفها. فأمره النبي أن يأتي بهما، وأعلن بيعهما في المزاد العام، فباعهما بدرهمين. ثم وجه الرجل إلى شراء قدوم بدرهم وطعام له ولأهله بدرهم. وشد له النبي صلى الله عليه وسلم بيده الشريفة خشبة على القدوم وأمره أن يذهب فيحتطب في الجبل القريب ثم يبيع الحطب في المدينة، وأن يأتيه بعد خمسة عشر يوماً. فجاءه وقد جمع عشر دراهم زيادة على ما صرفه لطعامه خلال المدة.

إن هذا الخبر - ونصه في الحديث الصحيح - يلخص شيئاً كبيراً من وظيفة الدولة الاقتصادية في النظام الإسلامي. فأول دور لها هو تيسير الظروف للقطاع الخاص للعمل والإنتاج، ومساعدة الأفراد على استغلال قدراتهم الذاتية وعلى التعاون فيما بينهم من أجل تحسين أوضاعهم المادية، وتمكينهم من زيادة إنتاجهم ورفاههم، وتمكينهم أيضاً من الحصول على نتائج نشاطهم الاقتصادي.

فالدولة في النظام الاقتصادي الإسلامي ليست دولة سلبية لا تهتم إلا بالشؤون الإدارية والسياسية، وإنما هي دولة فاعلة وحاضرة، على

الساحة الاقتصادية. وهي توظف فعاليتها وحضورها لخدمة الأفراد ومساعدتهم في القيام بأعباء الإنتاج والتنمية، وعونهم على ذلك ودعمهم فيه، وفوق ذلك أيضاً حماية حقوقهم والعوائد والأرباح التي حصلوا عليها من خلال نشاطهم الاقتصادي.

والقانون الإسلامي نفسه يدور كله حول حماية الأفراد وحماية حقوقهم الشخصية والاقتصادية والسياسية. وهو يقوم أساساً على العدل ومنع الظلم " إن أموالكم ودماءكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا. "

وتحريم التظالم بين الناس لا ينطبق على الأفراد وحدهم، بل يطول الدولة أيضاً، حتى إننا لنجد في التراث الثقافي الإسلامي حواراً شديداً بين علماء المسلمين حول جواز فرض الضرائب. وجمهور العلماء على منع الدولة من فرض الضرائب مطلقاً، والقلة منهم على جواز فرض الضرائب، ولكن بشروط أهمها وجود حاجة ضرورية إلى موارد مالية لدى بيت المال وعدم الإسراف في الإنفاق الحكومي. وأهم فائدة لهذا الحوار هي تقييد يد الدولة في فرض الضرائب وحماية الأفراد في مواجهة الدولة[١٥].

---

(١٥) على أننا نرى جواز فرض الضرائب في النظام الاقتصادي الإسلامي، لاباعتبار ذلك من صلاحيات الدولة الذاتية كما تقول بعض النظريات الغربية، وإنما إذا دعت الحاجة إلى موارد عامة إضافية ولم تكف الموارد العادية للخزانة للوفاء بهذه الحاجات، وبشروط أهمها عدم الإسراف الحكومي، وعدم كفاية الموارد المخصصة للدولة من=

ومثل ذلك حصل في مسألة التسعير. فنجد جمهور العلماء على

=الملكية العامة، وموافقة الأمة من خلال التمثيل الحقيقي لها، وأخذ الضرائب من الأغنياء على قدر غناهم، وإعفاء الفقراء، وعدم استخدام الضرائب لتقييد الحريات الاقتصادية.

وينبغي أن نلاحظ في هذا المجال أن كثيراً من المشروعات الاقتصادية التي تقوم بها بعض الدول لايدخل في وظائف الدولة في النظام الاقتصادي الإسلامي، وإنما يدخل في خدمات القطاع الثالث أو في القطاع الخاص. فالتعليم مثلاً هو واجب الآباء وواجب المجتمع أساساً. وقد كان التعليم في تاريخنا مما يقوم به القطاع الثالث؛ أي القطاع الخيري غير الحكومي. فقد تولت الأوقاف الإسلامية تقديم التعليم بشكل مستقل تماماً عن الحكومات. ولقد مكن ذلك العلماء والمتعلمين أن يكونوا سلطة رابعة مستقلة عن الحكومة يدافعون عن الأمة، وبخاصة في وقت لم تكن فيه الصحافة والإعلام المعروفان الآن موجودين. وتاريخ أمتنا مليء بالمواقف العظام للعلماء في الدفاع عن حقوق الأمة، وحتى عن حقوقها بعدم فرض الضرائب عليها دون وجه حق. ولقد قامت الأوقاف الإسلامية برعاية جميع العلوم والمدارس والمدرسين، من علوم طبيعية وشرعية معاً ولم تقتصر على العلوم الدينية وحدها.

والعناية الصحية أيضاً ليست من وظائف الدولة، وإنما هي من النفقات العادية للإنسان ينفق عليها المرء لنفسه ولمن يعول، وهو ملزم بذلك ومطالب به شرعاً، ولقد ساعدت الأوقاف في هذا السبيل كثيراً في الماضي.

أما خدمات الكهرباء والماء والاتصالات، بل وحتى الطرقات، فيمكن للقطاع الخاص أن يقوم بأدائها خير قيام، وتكون الدولة أو الحكومة مراقبة عليه في تأديتها تحمي الأمة من قيام أية احتكارات، وتمنع ممارسة القوة الاحتكارية ـ إن وجدت ـ بأي شكل من الأشكال.

ونلاحظ أن هناك خدمات اجتماعية أخرى كثيرة كان تقوم بها الأوقاف الإسلامية، وليس الأصل أن تقوم بها الدولة، منها مياه الشرب، ومثلها اليوم الكهرباء والاتصالات وغير ذلك.

كل ذلك يصغر من حجم الدولة في النظام الاقتصادي الإسلامي مما يقلل من حاجاتها للموارد المالية.

منع التسعير مطلقاً، والقلة منهم على جواز التسعير بشروط وأحوال. والمغزى هنا أيضاً هو حرص المفكرين والعلماء المسلمين على التشدد في حماية الأفراد في مواجهة سلطة الحكومة. وهنا أيضاً نقول إن تدخل الدولة بالتسعير ممكن في النظام الاقتصادي الإسلامي، وذلك في حالة واحدة فقط؛ وهي عند وجود عدم توازن في القوة التفاوضية بين طرفي العقد، بحيث يمكن أن يظلم أحد الطرفين الآخر. كما يحصل أحياناً بين العمال وأرباب الأعمال عند تحديد الأجور، وفي جميع أنواع عقود الإذعان، وعندما يتفرد منتج واحد بتقديم الخدمة، نحو تفرد شركة واحدة بإيصال أسلاك الكهرباء للمستهلكين مثلا.

قلنا إن المنطلق الأول لدور الدولة الاقتصادي في النظام الإسلامي هو وظيفتها في رعاية شؤون الأمة. ولخصنا هذه الوظيفة بمساعدة الأفراد على الفلاح في الدنيا والآخرة، وتقديم الدعم والعون لهم في زيادة إنتاجهم وتحسين مستوى رفاههم المادي. أما المنطلق الثاني، وهو يخدم المنطلق الأول بسبب طبيعة تكوينه، فهو ناشئ عن مبادئ الملكية في النظام الاقتصادي الإسلامي.

وتتوزع الملكية في الإسلام إلى فرعين عريضين؛ أولهما الملكية الخاصة. وهي ما يملكه الأفراد بوسائل التملك المشروعة المعروفة، ومنها الإرث وعقود المبادلات والنماء الذي يحصل في الملك نفسه فضلا عن ثمن العمل، أو الأجرة التي يحصل عليها العامل مقابل جهده.

والفرع الثاني هو الملكية العامة، وهي تشمل ما في باطن الأرض من معادن جامدة أو سائلة كما تشمل الأراضي غير المملوكة للأفراد - وهي ما يسمى بالأراضي البيضاء - والأنهار وسائر مصادر الطاقة. والملكية العامة نوعان، شيء تختص به الدولة ويشكل إيراده مصدراً رئيسياً لتمويل الخزانة العامة بالموارد المالية. وشيء يباح للأفراد يشتركون به معاً، ويتمتعون بخيراته مشتركين. تحت رعاية الدولة وإشرافها ويشمل هذا النوع الثاني ملكية الغابات ومياه الأنهر والأراضي الموات، وهي الصالحة للاستغلال البشري مما هو غير مستعمل فعلاً ولا مملوك لأحد.

أما الملكية العامة التي تخصص إيراداتها لموارد الدولة متمثلة بخزانتها العامة فقد نشأت في النظام الإسلامي أساساً من فعل النبي صلى الله عليه وسلم في أرض خيبر. ثم تلا ذلك فعل عمر في أراضي الخراج الذي كان بحضور عدد كبير من الصحابة وموافقتهم على ذلك بعد نقاش وحوار استمر عدة أشهر. فالأراضي المفتوحة في خيبر قد قسم نصفها الرسول صلى الله عليه وسلم بين المسلمين المجاهدين الذين فتح الله عليهم أراضي خيبر. وأبقى النصف الآخر ليكون عدة للمسلمين، بمثابة ملك عام يقصد منه إمداد خزانة الدولة بالموارد.

ثم أكد هذا الموقف فعل عمر وإجماع جمهور الصحابة معه عند فتح العراق والشام وفارس ومصر. فقد اعتبرت هذه الأراضي الزراعية كلها أرضا خراجية بمعنى أنها وقف عام لجميع المسلمين في

حاضرهم ومستقبل أجيالهم. ليكون إيراده - أي خراجه - مورداً للخزانة العامة لتمكينها من الإنفاق على مصالح الأمة.

يضاف إلى ذلك ما جاء في حديث حماد بن الأبيض عندما أعطاه الرسول صلى الله عليه وسلم ملح مأرب، فاعترضت امرأة وقالت للنبي صلى الله عليه وسلم تصف الملح "إنه الماء العد" أي أنه كثير جداً كالماء الكثير. فاسترده منه النبي صلى الله عليه وسلم وتركه للمسلمين جميعاً؛ من ورده أخذ منه ما يشاء.

لذلك نقول إن النظام الاقتصادي الإسلامي، الذي يضع قيوداً على سلطات الدولة فيما تفرضه على الناس من ضرائب، قد خصص للدولة نفسها ملكية عامة، لم يسمح للأفراد بالعدوان عليها، حتى تستطيع إمداد الخزانة بالإيرادات العامة. يضاف إلى ذلك أن استعمال هذه العوائد والإيرادات - سواء في الاستثمار الإنمائي أم في الاستهلاك الحكومي- ينبغي أن يشمل قدراً من التحويلات إلى الفقراء، حتى يرتفع مستواهم المادي وتضمن لهم الحياة الكريمة. والسابقة في ذلك أن فقهاء المسلمين قد أجمعوا على أن الحكومة لا يجوز لها أن تخص الأغنياء وحدهم من الأمة بأية مزايا مادية، وأن لها أن تخص الفقراء وحدهم بمثل ذلك[١٦] ففي الأرض التي خصصها عمر لرعي إبل الصدقة وخيول الحرب أمر عامله عليها، وكان اسمه

(١٦) انظر الماوردي، الأحكام السلطانية.

هُنَياً، أن يسمح لغنيمات الفقراء بدخولها وأن يمنع أنعام عثمان وعبدالرحمن؛ وكانا غنيين كما هو معروف.

وبمعنى آخر فإن للدولة وجوداً قوياً واضحاً ضمن الفعاليات الاقتصادية في المجتمع بسبب إدارتها للأملاك العامة وهي استخراج المعادن الجامدة والسائلة، وأراضي الخراج، واستعمالها لهذه الإيرادات في إعادة التوزيع بالإنفاق على مصالح الأمة وفي مقدمتها رعاية الفقراء وتحسين أوضاعهم المعيشية، والعمل على تقارب توزيع الدخل والثروة في المجتمع وذلك إضافة للزكاة التي تحدثنا عنها فيما سبق.

خاتمة الفصل

وفي ختام هذا الفصل ينبغي أن نؤكد على شيئين؛ أولهما أن عرضنا لبعض النظريات الاقتصادية الإسلامية كان عرضاً سريعاً ومقتضباً جداً. وإنما قصدنا منه أن يتذوق القارئ المسارات العامة لهذه النظريات، ولم نقصد منها تفصيل أسسها وقواعدها واستيعاب جميع مقولاتها ونتائجها.

وأما الشيء الثاني فهو أن الدارس لهذه النظريات، سيلاحظ أنها قادرة على تفسير السلوك الاقتصادي للأفراد والجماعات في النظام الاقتصادي الإسلامي وفي غيره أيضاً. خذ مثلاً البعد الزمني لقرار المستهلك، فإنه ينطبق على جميع المجتمعات ولا يختص فقط بالمجتمع

الإسلامي. فلكل إنسان بعده الزمني الذي تحدده عقيدة ذلك الإنسان، سواء أكان ذلك إيماناً بالآخرة وجنتها ونارها، أم إيماناً بالفناء التام، فيكون بعده الزمني هو الحياة الدنيوية المتوقعة، أم إيماناً التناسخ، فيمتد ذلك البعد إلى حياة دنيوية أخرى. ومثل ذلك سائر النظريات الاقتصادية الإسلامية في تفسيرها للسلوك الإنساني.

وسننتقل في الفصل الثالث والأخير إلى عرض نظرية التمويل الإسلامي، والمصرفية الإسلامية بشيء من التفصيل؛ نبين فيه عناصرها الأساسية وأبعادها والأهداف التي تقود إلى الاتجاه نحو تحقيقها.


شباب
النادي الشبابي

الفصل الثالث

نظرية التمويل الإسلامي والمصرفية الإسلامية

مقدمة

تقوم نظرية التمويل الإسلامي على عدم وجود الفائدة أو الربا ويستتبع ذلك استحداث صيغ من التمويل تقوم جميعها على استبعاد الربا.

ولن ندخل في هذا البحث في الجدل الذي أثاره البعض حول مدى ربوية ما يدفعه المصرف التقليدي من فوائد على حسابات الودائع لديه وما يأخذه من فوائد من المقترضين منه، لأن قوانين المصارف التقليدية نفسها قد حسمت هذا الموضوع بتعريفها للودائع المصرفية على أنها قروض مضمونة، وبتعريفها للتمويل المصرفي التقليدي على أنه اقتراض من المصرف. ولا يختلف جميع علماء المسلمين وعامتهم في أن كل زيادة مشروطة في قرض هي من الربا.

كما أننا لن نتدخل في تفاصيل أنواع الربا من ربا بيوع وربا ديون فإن القضية المحسومة والمتفق عليها؛ هي أن الربا قد حرمه القرآن الكريم تحريماً مغلظاً جداً، وأن الله سبحانه قد آذن المرابين بحرب من الله ورسوله، وأن هنالك أحاديث عديدة جداً تؤكد ذلك التحريم وتطرد من رحمة الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه.

لذلك فإننا سنعرض في هذا الفصل لنظرية التمويل الإسلامية وتطورها. كما نعرض بإيجاز تاريخ وتطور المصارف الإسلامية خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين.

نظرية التمويل الإسلامي

بما أن نظرية التمويل الإسلامي تتعلق بعلاقات بين الأفراد في الاقتصاد، أي أنها تقع في حيز الاقتصاد الجزئي أساساً، رغم أن لها منعكسات على الاقتصاد الكلي للمجتمع بكامله، مما سنشير إليه فيما بعد، فإن جذور نظرية التمويل الإسلامي ينبغي أن تستمد من فقه المعاملات. ذلك الجزء الغني جداً من تراثنا الفقهي العظيم.

المرتكزات الفقهية للتمويل الإسلامي

إن فقه المعاملات يتحدث بشكل خاص عن المشاركات مثل المضاربة، والشركة، والمزارعة، والمساقاة، ويتحدث أيضاً عن البيوع التي تتضمن الأجل، من بيع السلم، وبيع الاستصناع، والبيع المؤجل الثمن، كما يذكر الإجارات بأشكالها وأنواعها، إضافة للقرض والهبة

والوصية. وبذلك فإن نظرية التمويل الإسلامي تتشكل على هذه المرتكزات الفقهية. فالشركة هي اتفاق اثنين فأكثر على القيام بمشروع إنتاجي يشتركون فيه بأموالهم وأعمالهم. ويمكن أن يكون الممول فيها شريكاً يساهم في الإدارة فيكون له من يمثله في مجلس الإدارة أو أن يفوض الإدارة إلى غيره من الشركاء. وتهدف الشركة دائماً إلى القيام بإنتاج سلع أو خدمات تبيعها للناس بقصد الربح. ويكون اقتسام الربح بالنسبة التي يتفق عليها الشركاء، سواء أكانت هي نفسها نسبة المساهمة في رأس المال أم لم تكن، شريطة أن لا يعطى الشريك المدير نسبة من الربح أقل من نسبة مشاركته في رأس المال.

والمضاربة تشبه الشركة ولكن أحد الشريكين يقدم فيها المال ولا يشارك في الإدارة في حين يقدم الآخر الإدارة. وهنا أيضاً تكون المضاربة للقيام بمشروع يقصد الربح، سواء أكان تجارياً، أم صناعياً، أم زراعياً. ويقتسم الشريكان الربح بنسبة يتفقان عليها.

أما البيوع فيكون التمويل فيها بالتعاقد على سعر آجل يعتبر فيه فرق الزمن. ولا يصح البيع على أساس بيعتين في بيعة بحيث يكون الثمن مبلغاً إذا كان الدفع عاجلاً أو مبلغاً آخر إذا كان الدفع آجلاً. بل لا بد من الجزم عند العقد فيتم البيع بثمن آجل، ولو أكثر مما كان يمكن التعاقد عليه لو كان الثمن معجلاً.

والتمويل بالبيوع يكون على أساس أن يشتري الممول السلعة نقداً بسعر ثم يبيعها بثمن آجل يزيد عن الثمن النقدي. وهذا هو بيع المرابحة ويكون عادة للآمر بالشراء.

كما يكون التمويل بالبيع على طريقة السلم حيث يدفع الثمن عاجلاً ويؤخر تسليم السلعة. وهذا نوع من تمويل المنتج، ويشبه السلمَ عقدُ الاستصناع حيث يمكن فيه تمويل المنتج بالدفع المسبق وتأخير التسليم. ولكن الاستصناع يمكن فيه أيضاً تأخير الثمن إلى ما بعد استلام السلعة المصنوعة، فيكون فيه التمويل للمشتري من قبل منتج السلعة.

أما الإجارة فتصح للآلة والأرض والعمل ويكون التمويل فيها بأن يشتري شخص آلة ويؤجرها لمن يستعملها. بحيث يحتاج المستعمل إلى دفع الأجرة فقط بدلاً من شراء الآلة نفسها ودفع ثمنها.

ونلاحظ في جميع هذه الأنواع من العقود التمويلية التي عرفها الفقه الإسلامي أنه لا بد من وجود مشروع إنتاجي ينتج سلعاً أو خدمات كما في المشاركة والمضاربة، أو وجود سلعة تنتقل من يد إلى أخرى كما في التمويل بالبيوع والإجارة.

مفهوم التمويل الإسلامي وقواعده

ولنبدأ أولاً بتحديد التمويل نفسه. فالتاجر الذي يقدم سلعته للمستهلك وينتظر حتى آخر الشهر لدفع قيمتها يقوم بعملية تمويل للمستهلك.

ومثل ذلك الشركة الصانعة التي تقدم سلعها للتاجر وتنتظر عليه ثلاثة أشهر لدفع ثمنها فإنها تقوم بعملية تمويلية أيضاً. بل إن العامل في أية شركة صناعية أو تجارية يقدم خدماته وساعات عمله ثم ينتظر حتى آخر الشهر للحصول على أجره، فهو يقوم أيضاً بعملية تمويلية يمول فيها رب العمل بهذا الانتظار. ومثل ذلك الأخ الذي يمنح أخاه مبلغاً من النقود ليشتري هدية العرس لعروسه، فإنه يقوم بعملية تمويلية، أو البنك الذي يقدم قرضاً لشركة صناعية لشراء آلات ومعدات إنتاجية جديدة، أو يقدم قرضاً لغني من الأغنياء، بضمانات كافية، حتى يسافر إلى موناكو ويقامر في نواديها. فهو يقوم أيضاً بعمل تمويلي.

فالتمويل إذن هو تقديم السلع، أو الخدمات، أو وسائل الدفع، مع تأجيل البدل المقابل، أو بدون بدل أصلاً.

ونلاحظ أن التمويل هو علاقة تنبني على تمكين شخص – أو وحدة اقتصادية – من استعمال موارد شخص آخر، إما بدون مقابل أو مع تأجيل المقابل. ويكون التمويل لأهداف إنتاجية ومثاله تمويل شراء الآلات، أو لأهداف استهلاكية ومثاله تمويل هدية العرس وسائر المستهلكات. كما يمكن أن يكون الممول ممن يقصد الربح بعمله التمويلي فيكون التمويل استرباحيا، أو ممن يقصد التبرع المحض والمساعدة الإنسانية فيكون التمويل تبرعياً.

أما التمويل الإسلامي فهو نوع من التمويل، أو على الأصح أسلوب في التمويل، يستند إلى قاعدة فقهية معروفة ومهمة؛ وهي أن

الربح يستحق في الشريعة بالملك أو بالعمل. فالكلام عن التمويل الاسترباحي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمبدأ استحقاق الربح بالملك(١) أي أن التمويل الإسلامي هو تمويل يعتمد على الملك أساساً للربح. وهذه القاعدة بسيطة وأساسية بقدر أهميتها واشتهارها. وتقتضي أن من ملك شيئاً استحق أية زيادات تحصل في ذلك الشيء. فلو ملك إنسان غنماً أو إبلاً فسمنت وكبرت وتوالدت، فإن جميع تلك الزيادات تكون للمالك حقاً من حقوقه نتيجة لتملكه للأصول والأمهات. ومثل ذلك لو اشترى تاجر سلعة بثمن ثم باعها بثمن أعلى، فإن الزيادة التي حصلت عنده في كمية النقود التي لديه هي أيضاً ملك محض له.

فالقاعدة الأولى في التمويل الإسلامي هي أنه لا بد من التملك، لأن وجود حق ملكية على شيء يمنح المالك حق الملكية على جميع الزيادات المتولدة في ذلك الشيء، سواء أكانت هذه الزيادات قد حصلت بعوامل طبيعية، أم بفعل المالك واجتهاده، أم بعوامل العرض والطلب في السوق(٢).

---

(١) استحقاق الربح بالعمل يعني أن عنصر العمل يمكن أن يدخل النشاط الاقتصادي على أساس الربح. فالتاجر الذي لديه خبرة بالعمل التجاري يمكن أن يدخل السوق بدون مال، ويعمل بمال غيره على طريقة تقاسم الربح بنسبة يتفقان عليها. ولايهمنا هذا الموضوع هنا لأن التمويل المصرفي يعتمد مال مملوك، فيكون الاسترباح فيه بالملك لابالعمل.

(٢) يرتبط بذلك مباشرة أن المالك هو أيضاً الذي يتحمل جميع ما يطرأ على الشيء المملوك من خسائر ومخاطر؛ فلو هلكت الإبل، أو بارت الأرض، أو نقص سعر السلعة في=

أما القاعدة الثانية في التمويل الإسلامي فهي الواقعية. وهذه الواقعية هي من الفطرة؛ على بساطتها وسهولتها، ودون أية تعقيدات ذهنية أو افتراضات تحكمية. والواقعية تقتضي بالنسبة للتمويل قاعدتين فرعيتين هما جزء من هذه القاعدة.

أ- أولهما أن الشيء المملوك ينبغي أن يكون مما يحتمل بطبيعته الذاتية نفسها الزيادة. فإذا لم يكن الشيء المملوك قابلاً للزيادة بطبيعته، فلا يمكن أن تكون للمالك زيادة (ربح) في ملكه. وهذه الزيادة الطبيعية (أو الطبعية على الأصح) قلنا إن أسبابها يمكن أن تكون عوامل طبيعية محضة كما في مثل الأنعام أو العشب، أو جهد الإنسان كخياطة القماش ثوباً، أو عوامل العرض والطلب في السوق.

وفي مقابل ذلك، فإن قاعدة الواقعية هذه ترفض فكرة النماء الافتراضي. أي أن الإنسان لو ملك شيئاً ليس من طبعه إمكان النماء، فليس لمالكه حق في أية زيادة، ولو تواضع الناس أو اتفقوا على افتراض زيادة فيه. والمثال الواضح، بل الصارخ، فيما لا نماء له بطبعه الدين. فلو ملك إنسان ديناً في ذمة إنسان آخر، فإن ذلك يعني أن

=السوق، فإن كل ذلك على المالك، لأن ذلك نقص في ملكه، لايسأل عنه غيره إلا إذا كان الغير متسبباً أو معتدياً في ذلك. وهو مايعرف في الفقه بقاعدة ((الغنم بالغرم))، فإن مايحتمل الزيادة يحتمل النقص أيضاً. ويعبر الفقهاء أحياناً عن هذا المعنى بكلمة الضمان فيقولون ((من ملك شيئاً كان عليه ضمانه)). بمعنى أنه يتحمل جميع مايتعرض له الشيء المملوك من مخاطر.

للدائن حقاً على المدين. وهو حق يملك ويقبل بعض أنواع التصرفات نحو الهبة والحوالة والإرث (وهو انتقال قانوني أو شرعي للملك). ولكنه غير قابل للنماء لأنه شيء معنوي محدد بعدد معين من الوحدات النقدية (أو العينية إذا كان الدين في مثليات أخرى كالقمح أو الذرة). وهذا العدد من الوحدات لا يقبل بطبيعته الزيادة ولا النقصان ولا التوالد ولا التكاثر ولا الفناء ولا الهلاك! وما الدين في الذمة إلا شيء معنوي هو علاقة بين أشخاص. وهو بطبعه لا يقبل النماء. بل إن أي محاولة لاعتبار نماء له إنما هي افتراضية، لا تخلو من العبث والتحكم، وتبتعد عن الواقعية والفطرة. لذلك فإن من يعطي قرضاً لآخر فإن ملكه يتحول من ملك لكمية من النقود إلى ملك لشيء معنوي بحت، محدد أو معرف بعدد من الوحدات النقدية. ولا يستحق المقرض أية زيادة في عدد الوحدات التي أقرضها لأن ملكه، وهو الدين، هو شيء لا يحتمل بطبيعته الزيادة ولا النقصان.

ب)والقاعدة الفرعية الثانية التي تنبثق عن الواقعية هي ربط ما يحصل عليه المالك بوجود زيادة حقيقية في الشيء المملوك. فلو وجدت زيادة حقيقة استحق المالك زيادة فيما يملك، وإن لم توجد زيادة أو وجد نقص لم يستحق شيئاً أو نقص عليه ماله المملوك له.

معنى ذلك أن استحقاق الربح في التمويل الإسلامي يدور دائماً مع ما يحصل فعلاً على أرض الواقع. فلو استثمر شخص ماله مع شخص آخر فليس له الحق إلا بجزء من الربح الفعلي، وليس له أن

يفترض حدوث ربح فيأخذ مقداراً ثابتاً أو نسبة من رأس المال دون النظر إلى واقع الأمر، على حقيقته وبساطته وفطرته. وبمعنى آخر فإن التمويل الإسلامي لا يقبل أية افتراضات أو أي تنظير حول الربح. بل وينظر مباشرة إلى الربح الفعلي، فيقسمه بين المالك والمستثمر، ولا يقبل أن يقسم ربحاً افتراضياً، أو أن يفترض ربحاً للممول سواء أخسر المشروع أم ربح.

أما القاعدة الثالثة من قواعد التمويل الإسلامي الذي يقصد فيه الممول الربح فهي أن كل عملية تمويلية لا بد أن تمر من خلال السلع والخدمات، سواء في إنتاجها كما في التمويل بالمشاركة والمضاربة، الذي هو تمويل لمشروعات إنتاجية بطبيعته، لأنه لا يمكن فيه إلا تقاسم الأرباح، أم في تداولها (السلع والخدمات) كما في التمويل بالبيوع والإجارات.

ولهذه القاعدة أهمية كبيرة لأنها تعني عدم السماح بالتمويل النقدي المحض، بما في ذلك تداول الديون أو القيم والأصول النقدية بين المصارف والمؤسسات المالية. وهي تشكل مقداراً كبيراً من التمويل العالمي اليوم. يضاف إلى ذلك أن حصر التمويل بالإنتاج والتداول الحقيقي يجعل حجم التمويل مرتبطاً بطبيعته بحجم الحاجات التمويلية الحقيقية دون إحداث أية تراكمات نقدية تتجاوز حاجات الإنتاج والتداول الفعلي. وبالتالي فإن الأسواق المالية، وهي معروفة بكثرة وسرعة التغيرات فيها، ستكون أكثر استقراراً، لأن التمويل

فيها يقتصر على تمويل الإنتاج الحقيقي دون التسارع اللاهث وراء تغيرات أسعار الفائدة.

مقارنة مفهوم التمويل الإسلامي مع التمويل الربوي

بعد أن عرَّفنا التمويل الإسلامي وقواعده لا بد لنا من مقارنة سريعة بينه وبين التمويل الربوي. فالتمويل الربوي يقوم على مبدأ القرض، حيث يقدم الممول قرضاً ويفرض عليه فوائد محددة أو زيادة في مقدار الدين نفسه يمكن أن تكون متغيرة؛ كأن تربط بأي عامل آخر مثل سعر الفائدة الرسمي على القروض بين البنوك في لندن Libor.

ونلاحظ أن هنالك خمسة نقاط يتميز فيها التمويل الإسلامي عن التمويل الربوي هي:

١ -الربا زيادة في الدين وهو شيء ليس من طبيعته النماء، في حين أن الزيادة في التمويل الإسلامي هي زيادة في شيء مملوك من طبيعته النمو.

٢ -الدائن في العلاقة الربوية لا يضمن، أي لا يتحمل أية خسارة، في حين أن المالك الممول في التمويل الإسلامي يضمن أي يتحمل الخسارة.

٣ -الزيادة في العلاقة الربوية افتراضية تحكمية في حين أن الزيادة في التمويل الإسلامي - إن وجدت - هي زيادة حقيقية فعلية.

٤ -التمويل الربوي يستند أساساً إلى القدرة على السداد وحدها، لذلك يمكن أن يكون لمشروع استثماري، أو لسداد ديون سابقة، أو للعبث المحض كالمقامرة.

في حين أن التمويل الإسلامي لا بد أن يمر عبر السلع والخدمات كما رأينا، سواء كان ذلك في مشروع إنتاجي ينتجها أو في عمل تجاري يتم من خلاله تداول السلع والخدمات.

٥ -يسمح التمويل الربوي بالاقتراض بين البنوك وبتداول الديون بين بنك وآخر، في حين أن التمويل الإسلامي لا يسمح بتداول الديون لأن تداول الديون بين البنوك يقوم على فكرة خصم السندات والديون من خلال الزمن، وهو من الربا.

ولا تسمح الشريعة بتداول الديون لأنها لا تسمح بانتقالها من يد إلى أخرى إلا بقيمتها الاسمية. فلا توجد فائدة أو مصلحة لمن يأخذ ديناً من مالكه لأنه ينبغي عليه دفع قيمته الاسمية بغض النظر عن تاريخ استحقاقه.

أشكال التمويل الإسلامي(٣)

إذا كانت الشريعة تشترط لاستحقاق الربح بالتمويل ضرورة

(٣) سنقتصر على أشكال التمويل الاسترباحي، وهو الذي يقصد منه الممول الربح، أما التمويل التبرعي فهو موجود عند المسلمين وغيرهم، ويشمل القرض الذي لازيادة فيه ولامنفعة للمقرض سوى الأجر من الله تعالى للمسلم أو السمعة وحسن المعشر لغيره، وكذلك الهبة والوصية والوقف وسائر التبرعات.

تملك المال الذي تحصل فيه /منه الزيادة، فإن ذلك يحدد أشكال التمويل الإسلامي في الصيغ التي وردت في فقه المعاملات وفيما يمكن أن يتم تطويره منها وعلى أساسها. لذلك نجد ثلاثة أصول أو مبادئ عامة للتمويل الإسلامي هي: المشاركات، والبيوع، والإجارات.

التمويل بالمشاركات

مبدأ المشاركة قديم معروف وهو يتضمن بشكله التعاقدي اشتراك عدد من الأشخاص في مشروع بقصد الربح. ويكون ذلك بخلط أموالهم وجهودهم معاً في الشركة. والتطبيق التمويلي لهذا المبدأ يتخذ عدة أشكال هي: المشاركة، والمضاربة، وحصص الإنتاج، والمشاركة المنتهية بالتمليك.

فالمشاركة التمويلية تكون بأن يقدم الممول مبلغ التمويل إلى الشخص الآخر، في مؤسسته أو شركته مثلاً، لمدة معينة متفق عليها ويقتسمان في آخرها نتائج المشروع من ربح بحسب ما اتفقا عليه أو خسارة. ويكون توزيعها بحسب رأس المال فقط[٤]

وتستعمل المشاركة التمويلية في تمويل رأس المال الثابت وتمويل

---

(٤) لايتسع موضوع البحث لعرض مفصل لشروط المشاركة التمويلية ولكنها هي نفس الشروط المعروفة في فقه المعاملات، ويلاحظ في ذلك خاصة إمكان جعل حصة من الربح للإدارة أو للشريك المدير بحيث تزيد حصته في الربح عن نسبة مساهمته في رأس المال. أما الخسارة فباعتبارها نقصاً في المال لايمكن توزيعها إلا بحسب توزيع حصص رأس المال. والمشاركة تتحدد عادة بزمن معين تتم التصفية في آخرها.

رأس المال العامل بحسب مدتها والهدف التمويلي المقصود منها. ويحصل فيها دائما تقييم للمؤسسة بتاريخ بدء المشاركة التمويلية، وتعتبر قيمة ذلك التقييم هي حصة المتمول، أو المستفيد من التمويل. ويقابل ذلك مبلغ التمويل الذي يقدمه المصرف الإسلامي مثلاً.

وتسمح طبيعة الشركة التعاقدية للشريك الممول بالتدخل في الإدارة والاطلاع على جميع أعمالها، والمشاركة في اتخاذ القرار، والجلوس في مجلس الإدارة. كل ذلك يمكّن من الرقابة الفعالة التي تساعد في حماية التمويل ومتابعة المتمول لأحوال الشركة، بحيث يمكن استعمال هذه السلطة عند الحاجة إليها.

أما المضاربة فهي عملية تمويلية محضة. وهي تقديم مال من طرف إلى آخر دون الحق في المساهمة في الإدارة. وفيما عدا ذلك فإنها مثل الشركة من حيث توزيع الربح حسب الاتفاق وتحمل الخسارة من قبل صاحب المال.

وقد توسع الفقه المعاصر في مسألتين كان لهما تأثير كبير على قيام المصارف الإسلامية. أولى هاتين المسألتين هي إمكان خلط أموال أرباب المال المتعددين مع بعضها في الاستثمار. وثانيتهما هي السماح بخلط مال المضارب مع مال أصحاب الأموال في المضاربة وقد مكن هذا التوسع البنوك الإسلامية من قبول الودائع الاستثمارية على أساس المضاربة، وتكوين حوض أو صندوق استثماري يتألف من أموال الودائع الاستثمارية وجزء من أموال المصرف نفسه.

ولقد نجحت فكرة المضاربة في جانب تعبئة الموارد المالية في المصارف الإسلامية نجاحاً باهراً، بسبب توفر الثقة الكبيرة في المصرف الإسلامي الذي يعود إلى دقة الشكل المؤسسي للمصرف وخضوعه لرقابة شرعية وحكومية صارمة. واستطاعت المصارف الإسلامية استعمال المضاربة كصيغة مثلى في تجميع الموارد المالية من صغار المدخرين وكبارهم، وتعبئتها من أجل الاستثمارات المشروعة المتعددة. أما على جانب الاستثمارات، أي استعمال الأموال، فقد واجهت المصارف الإسلامية صعوبات ناشئة عن صعوبة بناء الثقة الكاملة في المستثمرين من تجار وصناع. ولعل أهم أسباب ذلك الضعف السائد في التنظيم الإداري للشركات والمؤسسات في بلدان العالم الثالث، ومنها البلدان الإسلامية، يضاف إلى ذلك شيوع المؤسسات الفردية والعائلية، وقلة الرقابة المالية والمحاسبية عليها، وعدم توفر مؤسسات تقييم مناسبة تعين على التعرف الدقيق على أحوال الشركات والمؤسسات يضاف إلى ذلك قلة الوازع الديني والضمير الأخلاقي، مما يوقع في احتمالات عدم الصدق في التقارير المالية وغير ذلك.

إلا أن هذه الصعوبات لم تحل دون قيام المصارف الإسلامية باستعمال صيغ تمويلية أخرى في تمويلها للصناعة والتجارة وسائر الأنشطة الاقتصادية.

وأما **التمويل بحصص الإنتاج** فيملك الممول فيه الأصول الثابتة للمشروع، ويقدمها للمتمول المستثمر الذي يقوم باستثمارها،

ويتوزعان العائدات الإجمالية أو الإنتاج نفسه فيما بينهما بالنسبة المتفق عليها. وهو أسلوب تمويلي مبني على أساس المزارعة التي يقدم فيها شخص الأرض ويقدم الآخر العمل وسائر مدخلات الإنتاج من بذور وأسمدة وغير ذلك، ويتقاسمان الإنتاج نفسه أو ثمن بيعه. وتصلح هذه الطريقة لتمويل أنواع من المشروعات الكبيرة التي تحتاج إلى استثمارات ضخمة في الأصول الثابتة مقابل رأس مال عامل صغير. مثال ذلك مشاريع الكهرباء وتصفية البترول وإنشاء الطرق والجسور الخاضعة لأجرة عبور، وبخاصة إذا تم تمويلها من قبل الجمهور عن طريق إصدار شهادات ملكية بمساهمة أصحابها في المشروع. وتكون لأصحاب هذه الشهادات حصة من الإيرادات الإجمالية للمشروع دون الدخول في تفاصيل حسابات النتائج والأرباح والخسائر. ويسمى هذا النوع من التمويل بالتمويل على أساس المشاركة في الإنتاج Output sharing financing.

وأما المشاركة المنتهية بالتمليك فهي شكل من الشركة يرافقه وعد من الشريك الممول ببيع حصته - بصورة تدريجية - إلى الشريك الآخر. وتصلح هذه الصيغة التمويلية في حالة رغبة الشريك في الاستئثار بالمشروع لنفسه بعد فترة من الزمن. مثال ذلك تمويل شراء سيارات الأجرة (التاكسي) حيث يرغب السائق أن يستقل بملكيتها بعد فترة زمنية قصيرة ومثل ذلك التمويل العقاري للسكن، أو للتأجير للغير.

التمويل بالبيوع

يقوم التمويل بالبيوع على شراء سلعة من قبل المصرف الإسلامي ثم يبيعها للطرف الذي يحتاجها مع الدفع الآجل. فيكون التمويل لمدة بيع الأجل لأن المصرف الإسلامي يدفع ثمن السلعة نقداً عند شرائها.

أما المبرر الشرعي والعقلي للربح التمويلي في التمويل بالبيوع فهو أيضاً الملك، لأن المصرف عند شرائه للسلعة يملك السلعة وبذلك له الحق ببيعها بسعر حاضر أو آجل يزيد أو ينقص عن ثمن أو كلفة الشراء. فالناس أحرار في عقودهم وبيوعهم وسلطتهم كاملة على أموالهم. يضاف إلى ذلك أن الشريعة الإسلامية لا تنكر أبداً أهمية عنصر الزمن في تثمين السلع والخدمات. بل إنها تقر ذلك وتعتبره. فالبائع يفضل الدفع عند البيع على الدفع الآجل. وعندما ظن الكفار أن وجه الشبه بين البيع الآجل والربا على القرض يقتضي المساواة في الحكم بقولهم ﴿إنما البيع مثل الربا﴾. ردَّ عليهم الله تعالى بقوله ﴿وأحلَّ الله البيع وحرم الربا﴾. لأن الفارق الأساسي والمهم بينهما أن زيادة الثمن الآجل عن الثمن الحالِّ لأية سلعة هي فارق في تثمين سلع حقيقية يتم تبادل حق الملك عليها بين الناس. أما الزيادة في مقدار الدين فوق مبلغ القرض فهي زيادة في شيء معنوي ليس من طبعه النمو والتكاثر.

يتخذ التمويل بالبيوع عدة أشكال أهمها ثلاثة هي: بيع المرابحة للآمر بالشراء، وبيع السلم، وبيع الاستصناع.

ففي بيع المرابحة للآمر بالشراء يطلب الزبون من المصرف الإسلامي شراء سلعة من مورد (شخص ثالث) بسعر حال (أي نقدا) ويعِده أن يشتريها منه بثمن آجل يربح فيه المصرف مبلغاً أو نسبة يتفقان عليها. وبعد شراء السلعة من قبل المصرف الإسلامي واستلامها يعقدان بينهما بيعاً جديداً بثمن يتضمن ربحاً للمصرف ويدفع في وقت آجل.

أما **بيع السلم** فيكون فيه تسليم السلعة آجلاً، أما ثمنها فيدفع نقداً. فهو تمويل من المشتري للبائع، كما قلنا سابقاً. وتكون السلعة فيه موصوفة بكل تفاصيلها مع تحديد موعد التسليم ومكانه. ويستعمل السلم في التمويل المصرفي في المصارف الإسلامية لتمويل المزارعين، وبخاصة عند ما تلتزم الدولة أو شركة حفظ الفواكه أو صناعة السكر مثلاً بشراء المحصول عند حصاده وجَنْيه. فيمول المصرف الإسلامي المزارع بالشراء منه سلماً ثم يقوم ببيع السلع المشتراة بعد استلامها من البائع ويكسب فارق الثمنين.

ويستعمل عقد السلم أيضاً على طريقة **السلم والسلم الموازي.** حيث يشتري المصرف الإسلامي كمية من سلعة موصوفة بتسليم مستقبلي، ثم يقوم بعد ذلك ببيع كمية مماثلة من نفس السلعة

موصوفة أيضاً وبنفس موعد التسليم[٥] ويكون ربحه هو الفارق في السعر بين وقت الشراء ووقت البيع.

أما **بيع الاستصناع** فهو يشبه بيع السلم ولكنه يرتبط بالمواد المصنوعة، سواء أكانت منمطة (أي متماثلة الوحدات)، أم غير منمطة كبناء دار أو آلة بأوصاف معينة. وفي عقد الاستصناع لا يشترط الدفع المسبق عند العقد. لذلك فهو يصلح لتمويل البائع إذا كان الدفع قبل التسليم، ولتمويل المشتري إذا كان الدفع بعد التسليم.

ولا يشترط في بيع الاستصناع أن يكون المستصنَع هو الذي يقوم بنفسه فعلا بصناعة السلعة التي التزم ببيعها وتسليمها في موعد مستقبلي. معنى ذلك أنه يستطيع أن يعهد بأمر صناعتها لشخص آخر بعقد استصناع آخر تذكر فيه نفس أوصاف السلعة وموعد تسليمها. الأمر الذي يمكن المصرف الإسلامي من اتخاذ أسلوب **الاستصناع والاستصناع الموازي**. فيكون المصرف مستصنَعا في عقد مع زبونه، ومستصنِعا في عقد آخر مع الصانع الفعلي، ويكون كسبه هو الفرق بين الثمنين. وهو بذلك يستطيع أن يمول المشتري والبائع معاً أو أياً منهما.

التمويل بالإجارة

يعتبر التمويل بالإجارة تمويلاً من خارج الميزانية لأن المستأجر يستطيع استعمال الآلات، أو السيارات المستأجرة (أو غيرها) من

---

(٥) ولايكون البيع لذات الكمية المشتراة، وإنما لما يماثلها.

الأصول المعمِّرة التي يحتاج إليها، دون أن يقوم بشرائها. وهو بذلك يتجنب أن يدخل ثمنها في ميزانيته ويجمد الأموال الطائلة لذلك. وهذا مما جعل الإقبال على الإجارة كثيراً في معظم بلدان العالم اليوم. وتصلح الإجارة لتمويل جميع أنواع الأصول المعمرة للشركات والمؤسسات الإنتاجية، كما تصلح لتمويل المستهلك من أجل السكن وسائر العقارات وتمويل السلع الاستهلاكية المعمرة كالسيارات والثلاجات وغيرها.

والإجارة يمكن أن (تكون) لأجل قصير أو طويل حسب الحاجة. وكثيراً ما يستعمل عقد الإجارة على شكل **الإجارة المنتهية بالتمليك**. وهي عقد إجارة يتضمن وعداً من المؤجر للمستأجر بنقل الملكية له بعد قيامه بسداد ثمن الشيء المؤجر إضافة إلى الأجرة. وغالباً ما يتم سداد هذا الثمن على أقساط فيكون مقدار الأجرة متناقصاً مع تزايد الحصة من الأصل الثابت التي يملكها المستأجر.

ومع جميع هذه الخيارات في الصيغ التمويلية والبدائل المتعددة لها، فإن كل مصرف إسلامي وكل متمول يختار الصيغة التي تتناسب مع حاجاته والظروف الاقتصادية والمالية السائدة في بيئته.

يضاف إلى ذلك أن بالإمكان استنباط عدد من الصيغ التمويلية الأخرى من هذه المبادئ الثلاثة. فيمكن مثلاً تطبيق نوع من المضاربة يقرب من الإجارة، ويقوم على تقديم الأصول الثابتة المعمرة على

موصوفة أيضاً وبنفس موعد التسليم[٥] ويكون ربحه هو الفارق في السعر بين وقت الشراء ووقت البيع.

أما **بيع الاستصناع** فهو يشبه بيع السلم ولكنه يرتبط بالمواد المصنوعة، سواء أكانت منمطة (أي متماثلة الوحدات)، أم غير منمطة كبناء دار أو آلة بأوصاف معينة. وفي عقد الاستصناع لا يشترط الدفع المسبق عند العقد. لذلك فهو يصلح لتمويل البائع إذا كان الدفع قبل التسليم، ولتمويل المشتري إذا كان الدفع بعد التسليم.

ولا يشترط في بيع الاستصناع أن يكون المستصنَع هو الذي يقوم بنفسه فعلا بصناعة السلعة التي التزم ببيعها وتسليمها في موعد مستقبلي. معنى ذلك أنه يستطيع أن يعهد بأمر صناعتها لشخص آخر بعقد استصناع آخر تذكر فيه نفس أوصاف السلعة وموعد تسليمها. الأمر الذي يمكن المصرف الإسلامي من اتخاذ أسلوب **الاستصناع والاستصناع الموازي.** فيكون المصرف مستصنَعا في عقد مع زبونه، ومستصنِعا في عقد آخر مع الصانع الفعلي، ويكون كسبه هو الفرق بين الثمنين. وهو بذلك يستطيع أن يمول المشتري والبائع معاً أو أياً منهما.

التمويل بالإجارة

يعتبر التمويل بالإجارة تمويلاً من خارج الميزانية لأن المستأجر يستطيع استعمال الآلات، أو السيارات المستأجرة (أو غيرها) من

(٥) ولايكون البيع لذات الكمية المشتراة، وإنما لما يماثلها.

الأصول المعمِّرة التي يحتاج إليها، دون أن يقوم بشرائها. وهو بذلك يتجنب أن يدخل ثمنها في ميزانيته ويجمد الأموال الطائلة لذلك. وهذا مما جعل الإقبال على الإجارة كثيراً في معظم بلدان العالم اليوم. وتصلح الإجارة لتمويل جميع أنواع الأصول المعمرة للشركات والمؤسسات الإنتاجية، كما تصلح لتمويل المستهلك من أجل السكن وسائر العقارات وتمويل السلع الاستهلاكية المعمرة كالسيارات والثلاجات وغيرها.

والإجارة يمكن أن (تكون) لأجل قصير أو طويل حسب الحاجة. وكثيراً ما يستعمل عقد الإجارة على شكل **الإجارة المنتهية بالتمليك**. وهي عقد إجارة يتضمن وعداً من المؤجر للمستأجر بنقل الملكية له بعد قيامه بسداد ثمن الشيء المؤجر إضافة إلى الأجرة. وغالباً ما يتم سداد هذا الثمن على أقساط فيكون مقدار الأجرة متناقصاً مع تزايد الحصة من الأصل الثابت التي يملكها المستأجر.

ومع جميع هذه الخيارات في الصيغ التمويلية والبدائل المتعددة لها، فإن كل مصرف إسلامي وكل متمول يختار الصيغة التي تتناسب مع حاجاته والظروف الاقتصادية والمالية السائدة في بيئته.

يضاف إلى ذلك أن بالإمكان استنباط عدد من الصيغ التمويلية الأخرى من هذه المبادئ الثلاثة. فيمكن مثلاً تطبيق نوع من المضاربة يقرب من الإجارة، ويقوم على تقديم الأصول الثابتة المعمرة على

أساس المشاركة في نسبة من الإيراد الإجمالي للمشروع. وهذه صيغة تمويلية تقع بين المضاربة والإجارة وهي مبنية أساساً على قياسها على المزارعة التي هي شركة بين صاحب الأرض (الأصل الثابت) والزارع الذي يقدم عمله وجهده. كما يمكن أيضاً استئجار الإدارة بأجر معلوم لاستثمار الأموال بدلاً من دخولها على أساس المضاربة بحصة من الأجرة. وبذلك يمكن إقامة صناديق استثمار تكون فيها الإدارة مستأجَرة بأجرة تساوي مثلاً ١ ٪ من مقدار الأموال المستثمرة في الصندوق.

المصارف الإسلامية

نشأة المصارف الإسلامية وتطورها

يمكن الإغراق في الحديث التاريخي عن المصرفية الإسلامية حتى نصل إلى عمق التاريخ الإسلامي فنكتشف الجذور الأولى للمصرفية الإسلامية وبوادرها وإرهاصاتها. فإنه مما لا شك فيه أن المسلمين، في أوج نهضتهم الثقافية والاقتصادية، قد كانت لهم تجارة واسعة وصلت إلى شمال أوربا بدولها الاسكاندينافية الباردة وإلى جنوب إفريقية من جهة أخرى، كما امتدت من شواطئ الأطلسي إلى بحر الصين. وهذه التجارة الواسعة تتطلب مرونة مالية تواكبها وتماشيها.

فمنذ عهد الصحابة، وبعيد فتوح الشام ومصر، بدأ التمييز بشكل واضح بين معنى الوديعة البسيطة التي تحفظ كما هي أمانة عند الوديع، والوديعة في الحساب الجاري التي يضمنها الوديع للمودع وفي

مقابل ذلك يستطيع استعمالها كيفما يشاء، سواء في تجارته المباشرة أم في ما يقدمه لغيره من أموال على أساس المضاربة. ففي حديث عبدالله بن الزبير الذي أشرنا إليه سابقاً ما ينص على أن أباه كان يشترط على من يرغب الإيداع عنده من أجل الحفظ أنه يضمن له وديعته في مقابل إخراجها من شكل الوديعة الفقهي إلى شكل القرض المضمون من جهة والذي يباح له استعماله من جهة أخرى.

ثم انتشرت هذه الممارسة حتى صارت هي المستند القانوني الفقهي لأعمال الصيارفة(٦). واتخذت اتجاهين رئيسيين حسب المستوى المكاني. فعلى المستوى المحلي، كانوا يتقبلون الودائع بالحساب الجاري من التجار وغيرهم من المتعاملين في السوق، ويتيحون لهم مقابل ذلك الحق بكتابة الشيكات عليهم. وكانت هذه الشيكات تتخذ اسم الرُقاع أو الصكوك(٧). وقد نقل الدكتور سامي حمود عن أحمد أمين في ظهر الإسلام، وهو ينقل بدوره عن مخطوط للهمداني في مكتبة باريس، أن سيف الدولة الحمداني دخل سوق بغداد متنكراً وتعامل فيها، وكانت طريقة الدفع صكوكا على صراف محلي، قَبِل الصكوك، ودفع المال المذكور فيها، وعرف مُصدر

---

(٦) هذا إضافة إلى أعمال تبديل العملات التي كانوا يقومون بها.

(٧) كلمة شيك CHECK الإنجليزية و CHWQUE الفرنسية تعود في أصلها إلى الأصل اللاتيني CEK وترجع إلى الأصل العربي صك. وقد تون كلمة صك العربية من أصل فارسي. راجع القواميس الإنجليزية والفرنسية في ذلك.

الصك من توقيعه، وأخبر سائله أنه كان سيف الدولة[٨] . وعلى المستوى الخارجي كانوا يقومون بالتحويلات الخارجية على الحساب، دون نقل فعلي للنقود واستعملوا في ذلك نوعاً من الرقاع أسموها السُفتجة، وهي عبارة عن أمر بالدفع من شخص في مدينة إلى آخر في بلدة أخرى لصالح شخص ثالث هو في العادة حامل السفتجة[٩] .

وقد توقف الابتكار والتجديد في المعاملات المصرفية الإسلامية مع ترهل الحضارة الإسلامية ثم انكماشها، سُنة من سنن الله سبحانه وتعالى في التطور الثقافي للمجتمعات. ولكنه عاد من منطلق جديد منذ أوائل النصف الثاني من القرن العشرين. فقد بدأ التفكير بالادخار والاستثمار لتمويل رحلة الحج إلى الديار المقدسة من قبل مسلمي ماليزيا فأنشئ في عام ١٩٥٩ أول شكل لصندوق ادخاري يهدف إلى تجميع مدخرات الراغبين في الحج واستثمارها وتنميتها لصالحهم. وما أن حل عام ١٩٦٢ حتى صار هذا الصندوق الادخاري مصرفاً إسلامياً استثمارياً، ومنذ عام ١٩٦٩ اتخذ اسم صندوق وإدارة الحج في ماليزيا. ثم نما وتوسع حتى صار في عداد

(٨) د. سامي حسن حمود: تطوير الأعمال المصرفية بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، ط٢، عمان ١٩٨٢، ص٤٦.

(٩) يكتب في العادة اسم المستفيد على السفتجة، وقد تكون لحاملها أحياناً. وقد أكثر الفقهاء من الحديث عن السفتجة منذ أوائل القرن الثالث الهجري، والجمهور على جوازها واعتبارها حوالة، وقد كرهها أو حرمها البعض معتبراً إياها قرضاً جر منفعة نقل النقود. والواقع أنه لايوجد فيها نقل للنقود وإنما دفع على الحساب فقط.

المصارف الماليزية الكبرى منذ أوائل التسعينات. وتقوم فكرته أساساً على تجميع المدخرات الصغيرة للراغبين في تأدية فريضة الحج في المستقبل وعلى تشجيع الادخار للأسر والأفراد بشكل عام، واستثمار هذه المدخرات المجمعة في مشاريع وتمويلات تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وفي الوقت نفسه الذي كانت تتطور فيه مؤسسة الادخار للحج في ماليزيا كانت بنوك الادخار الصغيرة تجد طريقها إلى النور في قرى ريف الوجه البحري في مصر. فقام عدد من بنوك الادخار في قرية ميت غمر وما حولها على مبدأ تجميع المدخرات الصغيرة واستثمارها في عمليات تمويلية وتنموية تتوافق مع أحكام الشريعة، بدءاً من العام ١٩٦٣ حتى ألغيت هذه المؤسسات الادخارية في عام ١٩٦٩ وأنشئ بدلاً عنها في العام ١٩٧١ بنك ناصر الاجتماعي برأسمال حكومي، وقد التزم منذ إنشائه بتقديم خدمات التمويل للأهداف الاجتماعية على أساس غير ربوي.

وقد أعلنت عدة دول من أعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي عن رغبتها في إنشاء بنك إسلامي دولي يساعد في تمويل التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلدان والمجتمعات الإسلامية، وصدر إعلان النوايا هذا في ١٥/١٢/١٩٧٣. ثم وقعت خمس وعشرون دولة إسلامية على اتفاقية تأسيس البنك الإسلامي للتنمية في عام ١٩٧٤. وللبنك مقره العام في جدة وله مكاتب إقليمية في كل من

ألماآتا (قازاقستان) وكوالالمبور (ماليزيا) والرباط (المغرب). وهو يضم الآن ثلاثاً وخمسين دولة إسلامية ورأسماله ٦ مليار دينار إسلامي (حوالي ٨،٤ مليار دولار أمريكي)، وتتركز أعماله في تمويل المشروعات التنموية في البلدان الأعضاء، وفي المجتمعات الإسلامية خارج البلدان الأعضاء. وهو يتبع أساليب التمويل بالمشاركة، والبيع الآجل، وبيع التقسيط، وبيع الاستصناع، والإجارة المنتهية بالتمليك.

أما أول مصرف إسلامي تجاري حديث فكان بنك دبي الإسلامي الذي تم تأسيسه في عام١٩٧٤. وقد بلغ عدد المصارف التجارية الإسلامية١٧٦ مصرفاً في نهاية عام ١٩٩٧. تتوزع على قارات المعمورة الخمس وبلغ مجموع موجوداتها ١٤٧ر٧ مليار دولار ومجموع ودائعها ١١٢ر٦ مليار[١٠]. ويلاحظ أن ثلاث دول إسلامية قد قامت بتحويل جميع مصارفها إلى الصيغ الإسلامية في التمويل، وهي تعمل بإشراف بنوكها المركزية، وهي الباكستان (في النصف الأول من الثمانينيات) وإيران (في النصف الثاني من الثمانينيات) والسودان (في النصف الأول من التسعينيات).

طبيعة المصارف الإسلامية وخصائصها

المصارف الإسلامية هي مؤسسات للوساطة المالية تلتزم بالضوابط الإسلامية وبخاصة تحريم الربا (الفائدة). فهي دُور تقوم بتجميع

---

(١٠) المصدر: دليل المصارف الإسلامية ١٩٩٧، إصدار: الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ـــ جدة.

الودائع والمدخرات من أصحابها من خلال نظام الودائع الاستثمارية القائمة على المضاربة والودائع الجارية القائم على القرض المضمون. وتعمل على استثمار مواردها في استثمارات نافعة مربحة بوقت واحد من خلال الصيغ التمويلية الإسلامية التي أشرنا إليها فيما سبق.

وهذه المصارف تلتزم بالأحكام الشرعية في جميع معاملاتها سواء أكان ذلك فيما يتعلق بتحريم الربا أم بالشروط الشرعية المتعلقة بسائر عقودها وعملياتها. فهي مصارف تتضمن في صلب عملياتها ما يمكن أن نسميه بالمصفاة الإسلامية الأخلاقية، إضافة إلى تجنب الربا بجميع أشكاله، وبخاصة الفائدة المعروفة في المصارف التقليدية.

أما أهم خصائص المصارف الإسلامية فيمكن تلخيصها في خمس نقاط هي ما يلي:

١ –وجود المصفاة الأخلاقية في اختيار المشروعات والتمويلات

إن المعروف عن المصارف التقليدية (الربوية) أنها مؤسسات تعمل على استرباح النقود من النقود. ولا يهمها عادة نوع الاستثمار الذي تقوم به، فهي تمول كل شخص، طبيعي أو اعتباري، إذا كانت تتوقع تحصيل رأس مال القرض، إضافة إلى فوائده، بغض النظر عن الهدف الذي يستعمل ذلك الشخص المال المقترض لأجله.

أما المصارف الإسلامية فإن لديها مصفاة شرعية أخلاقية لاختيار المشروعات. فكل طلب تمويل يقدم إليها لا بد أولاً أن يدرس من وجهة نظر التنقية الأخلاقية. فإذا اجتاز امتحان النقاء الأخلاقي يمكن

عند ذلك بحث دراسة الجدوى الاقتصادية والمالية للمشروع. لذلك لم نجد في المصارف الإسلامية أي تمويل لصناعة الخمور، أو غيرها من المواد الضارة، ولا لتجارتها، ولا لصناعة السجائر أو زراعتها أو تجارتها أو تداولها، ولا لأية صناعة تضر بالبيئة البيولوجية أو النباتية للإنسان أو الأرض من حوله. وهذه الخصيصة ناشئة من الالتزام الشرعي لهذه البنوك، وهي ترتبط بتعريفها وسبب وجودها نفسه.

٢ - مرور التمويل دائماً من خلال سلع وخدمات تُنتج أو تتداول:

تعتمد المصارف التقليدية في إقراضها على ما يسمى بالقدرة الائتمانية credit worthiness للمقترض، فهي تقدم القروض لمن يستطيع سدادها مع فوائدها.

أما المصارف الإسلامية فوصفها الإسلامي يتطلب منها أن تخطو خطوة إضافية تزيد على اشتراط القدرة على الوفاء. وهذه الخطوة تأتي من نفس المبادئ التمويلية الشرعية الثلاثة التي أشرنا إليها فيما سبق، وهي: مبدأ المشاركة، ومبدأ البيوع، ومبدأ الإجارات. فتمويل المصارف الإسلامية يشترط - إضافة إلى القدرة على الوفاء أن يكون التمويل مخصصاً لمشروع إنتاجي يقدم خدمات للناس أو ينتج لهم سلعاً، أو للمساعدة في تداول السلع فيما بينهم.

وينشأ عن ربط التمويل بالإنتاج والتداول استبعاد نوعين من التمويل هما التمويل العَبثي والتمويل العام غير المحدد والذي تسهل

عادة إساءة استخدامه. فلا يستطيع مصرف إسلامي أن يقدم تمويلاً لشخص ليستخدمه في أمور هي من العبث الذي لا طائل وراءه، كما لا يقدم تمويلاً عاماً لدعم الميزانية مثلاً للحكومات أو للأفراد، دون أن يكون مخصصاً لمشروع معين أو لشراء سلعة معينة.

٣ ـ الصفة التنموية لأعمال المصارف الإسلامية

لا ينكر أحد أن المصارف التقليدية (الربوية) قد ساهمت كثيراً في تمويل التنمية. ولكننا نؤكد أيضاً أنها يمكن أن تمول أنشطة غير تنموية، لأن طبيعة التمويل فيها تقوم على الإقراض لمن يستطيع السداد عند استحقاقه.

أما المصارف الإسلامية فإن اضطرارها إلى المرور- في جميع عملياتها حصراً - عبر إنتاج وتداول السلع يجعلها بنوكاً تنموية بحكم طبيعتها، لأن جميع تمويلها ينحصر في المساعدة على إنتاج سلع وخدمات جديدة أو المساعدة في تداولها بين الأيدي. والإنتاج والتداول كلاهما عمليتان تنمويتان الأولى؛ مباشرة والثانية غير مباشرة، لأنها تساعد على زيادة الإنتاج.

يضاف إلى ذلك، أن مبادئ التمويل الإسلامية نفسها تضطر المصرف الإسلامي إلى زيادة الحرص في دراسة الجدوى للتأكد من جدية وحقيقيّة المعاملة التي يقوم بتمويلها. وذلك، لأن ربح المصرف في المشاركات سيكون حصة من ربح المشروع وسيخسر بخسارته.

أما في التمويل بالبيوع والإجارات فإن المصرف الإسلامي يشترك في تحمل مسؤولية السلع وضمانها، لأنه يملكها بالشراء والقبض قبل بيعها أو إجارتها.

٤ ـ تجنب التراكمات النقدية

إن الشريعة الإسلامية تحرم بيع الديون بغير قيمتها الاسمية - بغض النظر عن موعد استحقاقها، لأن أي فارق بين القيمة الاسمية للدين وقيمته الحالية التي يباع بها يعتبر من الربا المحرم[١١]. ومن الواضح أن ذلك يدخل تحته جميع الأصول النقدية، من سندات حكومة، وسندات شركات، وودائع مصرفية تقليدية، وديون، وقروض، وتسهيلات بين المصارف، لأنها كلها بحكم تعريفها من أنواع وأشكال الديون.

---

(١١) يقصد ببيع الديون هنا تحويلها أو تظهيرها إلى شخص ثالث. أما إلغاء الدين أو جزء منه فيما بين الدائن والمدين فهذا من الإحسان الذي حث عليه القرآن الكريم في نفس مجموعة الآيات التي تحرم الربا ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ [البقرة: ٢/٢٨٠] والتصدق هنا هو التصدق بالدين أو بجزء منه على المدين. وهذا قد ورد في الدين المستحق الذي عسر على المدين دفعه. ويشبه ذلك الحط من الدين غير المستحق بعد، لأنه يدخل في باب الصدقة العامة. لذلك يجوز الحسم من الدين عند تعجيل الدفع كما يجوز بدون تعجيل. ولكنه يشترط له ـ حتى لايدخل في باب الربا ـ شرطان:

١) أن لايكون مشروطاً ولامعروفاً مسبقاً.

٢) وأن يكون بين الدائن والمدين فقط، فلايحول الدين بقيمته الاسمية إلى شخص ثالث يدفع مالاً حالاً أقل من القيمة الاسمية.

وبالتـالي فـإن المصـارف الإسـلامية لا تسـتطيع الدخـول في ثلاثـة أنواع من المعاملات هي:

١- خصم السندات، والديون الآجلة،

٢- إعادة جدولة الديون والسندات المستحقة بزيادة في مقدارها،

٣- تداول الديون والقروض بين المصارف.

وبمعنى آخر فإن البنوك الإسلامية لا تستطيع الدخول في تراكمات للأصول النقدية Nominal assets طبقات بعضهـا فـوق بعـض كمـا يحصل في العالم اليوم فيما بين المصارف التقليدية. ولنا أن نلاحظ مـع الاقتصادي الفرنسي مرويس آليه(١٢) ، أن هذه التراكمات تفوق كثيراً جداً التمويل المباشر الذي يقدم للقطـاع الحقيقـي في الاقتصـاد؛ وهـو قطاع الإنتاج والتداول. وتؤدي هذه التراكمات إلى خلق ما سماه آليه بالهرم المقلوب وهو طبقات تمويلية بحتـة مـن أصـول نقديـة متراكمـة، بعضها فوق بعض، على قاعدة صغيرة من السوق الحقيقية. وهو من أهـم أسباب الاضطراب والتأرجح والأزمات في الاقتصاد الغربي اليوم.

كل ذلك لا تقع فيـه المصـارف الإسـلامية، ولا يخضـع لـه النظـام الاقتصادي الإسلامي. . لأنها شريعة من لدن حكيم خبير.

---

(١٢) وقد نال جائزة نوبل على مساهماته في تحليل القطاعات الماليـة والنقديـة في الاقتصـاد الغربي المعاصر.

٥ - اعتماد المصرف الإسلامي على شركاء في توفير المال له

إن العلاقة بين المصرف الإسلامي والمودعين لديه هي عموماً علاقة المضاربة، فأصحاب الودائع الاستثمارية هم شركاء للمصرف في الربح والخسارة. أما المصارف الربوية فمودعوها مقرضون يتقاضون على قروضهم زيادات ربوية، فضلاً عن ضمان المصرف لأصل القرض نفسه.

وهذه العلاقة القائمة على المشاركة تعتبر تجديداً ابتكارياً - بكل معنى الكلمة - في المصرفية المعاصرة. فإنها تساعد على حماية المصارف في أجواء الصعوبات والأزمات. فإذا حصلت أزمة ما واشتد الطلب على المصارف من المودعين فإن المصرف الربوي يعلن عجزه عن الدفع وإفلاسه(١٣). أما المصرف الإسلامي فإنه يواجه مثل هذا الطلب بصفته شريكاً مضارباً. وبذلك فإن أرباب الأموال هم المالكون الشرعيون لاستثمارات البنك الإسلامي - أي موجوداته - وهم الذين يتحملون ما تتعرض له هذه الموجودات من مخاطر. فهم أولاً مطالَبون بالانتظار حتى تتم تصفيتها لأنها أموالهم، وهي لم تستحق بعد. وهم ثانياً مطالبون بالاكتفاء بما يمكن الحصول عليه من هذه الموجودات إن كانت خاسرة، لأنها أموالهم وقد خسرت.

ففي حين يطالَب البنك الربوي بدفع الفوائد المتفق عليها

(١٣) وهذا هو أهم سبب في إفلاس المئات من البنوك التقليدية سنوياً.

للمودعين مهما كانت نتيجة أعماله[١٤] ، فإن البنك الإسلامي يميل أو يتكئ على أصحاب الودائع الاستثمارية في حالة انخفاض إيرادات الاستثمار. ومن المعلوم أن كفاءة المصرف في إدارة المخاطر وإدارة الإيرادات والالتزامات هي من أهم العوامل في خسارة البنوك في العالم اليوم. ولكنه لا ينبغي أن يغيب عن البال أن هنالك عوامل اقتصادية وسياسية مهمة أيضاً تؤثر على ذلك تأثيراً كبيراً، دون أي قصور من إدارة البنك نفسه. مثال ذلك أن يتخذ المصرف المركزي سياسة انكماشية تهدف إلى تقليل كمية النقود في الاقتصاد، فتمنع المصارف من التوسع بالتمويل، وتضع عليها ضغوطاً كثيرة لتقلل من تمويلاتها القائمة وتصفي بعضها، مما ينشأ عنه وجود سيولة عالية لا يمكن استثمارها، فتنخفض عائدات المصرف كثيراً. في هذه الحالة يوزع المصرف الإسلامي ربحاً أقل (أو خسارة إن وجدت) على المودعين، في حين يعجز المصرف الربوي عن سداد الفوائد التي التزم بها ويعلن إفلاسه.

يضاف إلى ذلك أن طبيعة العلاقة بين المصرف الإسلامي والمودعين لديه تفرض عليه معالجة أكثر أماناً للديون المعدومة والمشكوك فيها لديه، مما يحصل في العادة في المصارف الربوية. وسبب ذلك أن أي قصور في تحميل أية دورة مالية جميع أعبائها يعني في

(١٤) وهذا سبب آخر مهم من أسباب إفلاس المصارف التقليدية، وهو تراكم الخسائر لديه بسبب أن التزاماته قد تفوق إيراداته.

المصرف الإسلامي توزيع أرباح على أصحاب الودائع أعلى مما يستحقون حقيقة، في حين أن هذه الأعباء التي لم تحمل في حينها وعلى دورتها المالية ستظهر يوماً ما ويكون عبئُها كله على رأس المال (أي المساهمين ويمثلهم مجلس الإدارة) مع مودعي السنة التي تظهر فيها تلك الأعباء(١٥) . الأمر الذي يعني أنه ليس من صالح المساهمين ولا مجلس إدارتهم، إخفاء الديون المشكوك بها وانتظار تراكمها في المصرف الإسلامي.

أما في المصرف الربوي، فإن علاقته مع المودعين محددة بدفع الفوائد الربوية ولا علاقة لأصحاب الودائع بمقدار ربح البنك، وبالتالي فإن عبء الديون المعدومة والمشكوك بها يمكن إزاحته من سنة لأخرى، لأنه يخص المساهمين وحدهم على كل حال. وقد يكون من صالحهم تحصيل ربح عاجل مهما كان أمر المستقبل! مما يعرض النظام المصرفي التقليدي نفسه لضعف في موجوداته الحقيقية، وضخامة في موجودات وهمية هي في حقيقتها ديون ميتة غير قابلة للتحصيل. وهو أمر حصل فعلاً في بنوك تقليدية كثيرة في بلدان عديدة!

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله رب العالمين

---

(١٥) إلا إذا استطاع المودعون أو المصرف المركزي الذي يراقب البنوك أن يثبت أنها لاتخص تلك الدورة المالية، وهو أمر ممكن جداً في العادة بالنسبة للديون المعدومة والأعباء القديمة التي كانت مخبأة ومخفاة. عند ذلك يضطر المساهمون لتحملها وحدهم.


النادي الشبابي

التعقيبات

تعقيب على ورقة منذر القحف

غسان محمود إبراهيم

تعقيب على ورقة غسان محمود إبراهيم

منذر القحف

تعقيب الدكتور غسان محمود إبراهيم
على
بحث الدكتور منذر القحف
((الاقتصاد الإسلامي علماً ونظاماً))

لن أُعيد ماناقشته في بحثي ((الاقتصاد الإسلامي بين الشك واليقين)) خاصّة مايتقاطع، وبشكلٍ واسعٍ، لكنه على النقيض تماماً، مع كثيرٍ من الأفكار التي طرحها بحث الدكتور منذر القحف. وإنّما، سأطرح أفكاراً جديدة، باعتقادي أو على ماأظنّ، حول مايُدعى، ببرهانٍ أو بدونه، إلى اليوم، بـ((الاقتصاد الإسلامي))، سواء أكان هذا المصطلح واقعاً نظرياً إنشائياً، وهو ماأراه حقيقة، أم كان واقعاً تاريخياً، يُؤمَل منه، أن يُستعاد ثانية أو ثالثة.

لكن، من قبل ومن بعد، لابدّ من التطرّق، ولو قليلاً، إلى موضوع يكثّف، جل الأفكار المعروضة في بحث الدكتور القحف، وهو، بالضبط، المعرفة والإنشاء، لِما له من علاقة قوية تشبك البحث المذكور من العنوان حتى الصفحة الأخيرة.

فالمعرفة، أية معرفة، هي تمثيل لمعطيات أو وقائع، نظرية أو تاريخية فعلية، تستتبع تمثيلاً آخر، أو انتشاراً جديداً. والإنشاء، بسبب من طبيعته بالذات، يغور، بعمق، في لغة المنشئ ثم في ثقافته ومؤسساته العلمية وغير العلمية، الرسمية وغير الرسمية، وفي خطاباته الشفهية والكتابية، كما في المناخ السياسي الذي يظلّله .بمعنى آخر: أي إنشاء، هو جوهرياً، مُتداخل مع عدد كبير جدًّا من الأبعاد الأخرى، إلى جانب البعد ((الحقيقي)) الذي، ربّما، هو إنشاء، بدوره. يُستنتج من ذلك؛ أنّ الباحث، أي باحث، لايفعل بموضوع دراسته سوى إعادة وضعه في سياق أو نظام معرفي أو بنية، محدّدة سلفاً. وهنا، لايعدو إسهام الباحث أن يكون، مجرّد تغيير أو ترتيب في الحقل الذي يشتغل فيه، ومن ثمَّ خلق تركيب جديد، أو بالأحرى، استقرار جديد، وهكذا.

إنّ ميادين المعرفة والعلم تخضع لإكراهات وضوابط ومحدِّدات، مثل المجتمع والعادات والتقاليد والظروف، إلى مؤثّرات ذات هيبةٍ وثبات، مثل، الجامعات والمعاهد والمدارس والجمعيات وغيرها.

.بمعنى آخر: ليست هناك حرّية مطلقة، في البحث المعرفي أو الأدبي أو العلمي. . إلخ، فضلاً عن أنّ الكتابة الموثّقة، نفسها، أو حتى الإنشائية، أيضاً، ليست حرّة، إطلاقاً.

ومن هنا، بالذات، يمكن اعتبار الكتابة عن الاقتصاد الإسلامي، منهجاً من الرؤيا والدراسة والتحليل المنظم، والذي تسيطر عليه، حزمة من الضرورات والمنظورات والأهواء العقائدية.

إن الأهمية التي تسبغ، على ميدان معين أو موضوع مـا، قـد تنبـع من احتمال ترجمته إلى معطيات اقتصادية، لكنّها، بمعنـى ضيّـق جـدًّا، قد تنبع من قرب هذا الميدان أو الموضوع من مصادر القوة التي يمكـن التحقّق منها، سياسياً.

وفيمـا، يخـصّ، موضوعنـا، فلعـلّ الاهتمـام بمصطلـح الاقتصـاد الإسلامي، هو سياسي، بالدرجـة الأولى، قيـل أن يكـون، ثقافيـاً، أو اجتماعياً أو اقتصادياً. . إلخ. إذ بمجرّد وجـود حقـل كالاقتصـاد غـير الإسلامي، وجب ضرورة وشـرعاً، أن يوجـد معـادل مطـابق لـه في الإسلام، هو الاقتصاد الإسلامي، ممّا يوحـي بـالقوّة النسـبية للإسـلام بوصفه، ديناً ودولة، أي سياسة واجتماعاً وثقافة. . . إلخ.

كما أن تسمية موضوع ما، ((اقتصـاداً إسـلامياً)) ولّـدت حكمـاً إنشائياً صادراً سلفاً، أو استبطنت، نظاماً قائماً بالفعل؛ أو على الأقل، قابلاً للتطبيق، بوصفه أحد مكوّنات أو مقوّمات القانون الإسلامي أو مايعرف بالشريعة الإسلامية.

إن مصطلـح الاقتصـاد الإسـلامي، كمـا وَرَدَ في بحـث الدكتـور القحف، هو مصطلـح فـوق تـاريخي، وبالتـالي لايكتسـب أيـة كثافـة دلالية، اللهم، إلاّ من خلال الصفة ((إسلامي)) وبالتالي، فإنّه يسـتقي قوته من القدرة التمثيلية المفترضة لكل ماهو ((إسلامي)).

إن جزم الدكتور القحـف بوجـود اقتصـاد إسـلامي لامحالـة كمـا يكتب! دون، قبل ذلك، برهان تاريخي أو نص نظري، ليس بعيداً عن

كثير من تلك الآراء التي تخدم سلفاً غرضاً معيَّناً، أو تكون تابعة لنزعةٍ معيّنة، في سياقٍ تاريخي وفكري واجتماعي.

هكذا، تغدو المعرفة، أية معرفة، ليست مادة خاماً أو معطاة ببساطة أو غير موسطة، بل قد تكون ماهي عليه، نتيجة ذلك الإنشاء أو التمثيل، حصراً.

يقرّر الدكتور القحف، أي يتمثّل الاقتصاد غير الإسلامي الوضعي التاريخي على هيئة اقتصاد، أيضاً، لكنّه، من بعد الإنشاء والتمثيل، ((إسلامي))، حكماً! علاوة على ذلك، فهو يعتبره، في الوقت نفسه، وبالطريقة نفسها الممثَّلة، علماً ونظاماً. وبذلك، يكون قد أعفى نفسه، من ضرورة البرهان النظري المنطقي أو التاريخي الفعلي، على كون الاقتصاد ((الإسلامي)) موجوداً بالقوة أو بالفعل! ولم يضرب مثالاً واحداً، إطلاقاً، على كون هذا الاقتصاد الإسلامي، بوصفه علماً ونظاماً، قد شهد تطبيقاً تاريخياً ولومرة واحدة، في التاريخ العربي الإسلامي القديم أو الوسيط أو الحديث والمعاصر! ولذلك، ليس هناك، إمكانية تجنّب إطلاق حكم قيمي/إنشائي، أيضاً على ((جزمه)) ((لامحالة)) بوجود اقتصاد ((إسلامي)) ثم بوصفه ((علماً ونظاماً)).

إذ باعتبار المجتمع العربي الإسلامي، في الفترات الراشدية والأموية والعباسية، على الخصوص، مجتمعاً تاريخياً مزدهراً وذا حضارة رفيعة،

فقد استتبع ذلك، من وجهة نظر الدكتور القحف، حتمية استبطان هذا المجتمع أو إظهاره، لنظام اقتصادي تاريخي أو لاتاريخي! هو حكماً، ((إسلامي)) المنشأ والتطبيق والاستمرار. وما آية ذلك؟ اللاصفة أو الصفة أو الكلمة الإنشاء ((إسلامي)) فقط! ولكن، كيف يحدث ذلك؟

((الاقتصاد الإسلامي علماً ونظاماً))، هكذا، لالشيء إلا لِـ((كونه نظاماً مبنيًّا على التصوّر الإسلامي للكون والحياة))ص٢. فالتصوّر، سبب كاف بحد ذاته، لأن يجعل ليس من الاقتصاد فحسب، بل ومن الاجتماع والسياسة والثقافة والفكر، وكل شيء ((إسلامياً)) دفعة واحدة. ولا غرو في ذلك، ولا دهشة ولا تساؤل، إذ يعقد الدكتور القحف، مقارنة ((حاسمة)) بين ((مجال الدين)) و((مجال علم الاقتصاد)) ص٢ ٧، ليصل من خلالها إلى نتيجة ((فاصلة))، ربّما غير قابلة للنقاش هي ((أن السلوك الاقتصادي للإنسان والمجتمع يعدّ جزءًا من مجال عمل الدين وميدانه)) ص٦. كيف حصل ذلك؟ بتورط بعض الآيات والسور القرآنية التي تفضي إلى نتائج أخرى ((فاصلة)) أيضاً، كما تصلح للاقتصاد وغير الاقتصاد، مثل: العدالة والصدق والطاعة والسياسة والحكم. . إلخ.

إلاّ أن ذلك، لايشكّل أدنى عقبة معرفية في تفسير أو تأويل النص الحديث، لدى الدكتور القحف ليصوغ نتيجته رقم (١) ص٦ ولكن لماذا تلك المقارنة بين الدين والاقتصاد؟ وهل يجوز معرفياً وتاريخياً

ومنطقياً؟ ألا نستبطن نتائج منطقية لايرغب بها الدكتور القحف؟ فإذا كان الدين يؤسّس لك اقتصاد فهناك على الأقل، أنظمة اقتصادية بعدد الأديان السماوية، والأرضية أيضاً.

إن الهدف من إقامة تلك المقارنة لدى الدكتور القحف، هو مقارنة أخرى، أصبحت في حكم تحصيل الحاصل، بين الإسلام كدين والاقتصاد كمعاملات معيشوية؛ بل ربما كعبادات! فـ((الإسلام يعتبر أفعالاً مثل الإنتاج والتوزيع والاستهلاك في إطارها العام جزءاً من العبادة)) ص٩.

ولكن مادلالة كلمة ((إسلامي)) في مصطلح ((الاقتصاد الإسلامي))؟ هل هي وعاء يتسع لكل الأنظمة الاقتصادية التي عرفتها البشرية، أم يختصرها، أم يفاضل بينها، أم يتميّز عنها ويتفرّد؟ هل النطق بلفظة ((إسلامي)) يتجاوز، دفعة واحدة، المشاعية والعبودية والإقطاعية والاشتراكية والرأسمالية وما بعد الاشتراكية وما بعد الرأسمالية؟

وكيف تختزل كلمة ((إسلامي)) في ذلك المصطلح، طقم التباينات والفروقات الجذرية بين المجتمعات والشعوب العربية والإسلامية؟

هل من المجدي، معرفياً وعملياً، استخدام تعميمات ضخمة مثل لفظة ((إسلامي)) أو ((إسلام)) بهدف تكثيف الواقع المتباين، جوهرياً، عن طريقها إلى صيغ جمعية متنوعة رغم تباينه إلى: عروق،

لغات، عقليات، عادات، أي فروقات وتباينات قابلة للسرد تحت كلمة ((إسلام))؟!

إن الطابع الفريد للدين الإسلامي يتضح لنا عند وجود كم كبير جداً من المبادئ والتوجيهات والتشريعات والأحكام التي تكوّن لامحالة نظاماً اقتصادياً متميّزاً)) ص٧. إذن، هذه الـ((لامحالة)) هي العنصر الحاسم في البرهان على وجود نظام اقتصادي متفرّد ومتميّز هو، حكماً، ((إسلامي))! ولا ضرورة، هنا، للبحث في الأشكال التاريخية للأنظمة الاقتصادية التي كانت سائدة في التاريخ العربي الإسلامي. إذن إن النظام الاقتصادي الإسلامي)) هو النمط أو النموذج النظري أو العملي لافرق! الذي يؤطّر أو يحيط بكل تلك الأنظمة الاقتصادية حتى لو كانت شرقية أو إقطاعية أو آسيوية إلخ. كما، وللسبب نفسه، لاحاجة للبحث في طبيعة العلاقات الإنتاجية وهوية القوى المنتجة وكل مايتعلق بجدلية قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وتأثر هذه الجدلية، سلباً أو إيجاباً، بالنظام السياسي الذي كان قائماً في التاريخ العربي الإسلامي الذي لم يُشر الدكتور القحف بكلمة واحدة، إلى حدوده الزمانية أو المكانية. فالتاريخ الفعلي للأفراد والمجتمعات والشعوب الإسلامية، ليس مهماً، من وجهة نظر الخطاب المنتج لمقولة ((الاقتصاد الإسلامي))، مقارنة بتاريخ ((حقيقي)) هو تاريخ النجاة في عالم الآخرة!

* * *

يستمر الدكتور القحف في عرض نتائجه، انطلاقاً من بعض السور والآيـــــــات [١٤: ٣] و[١٩: ٧٠] و[٨: ١٠٠] و[٧٦: ١٦] و[٢٧٦: ٢] و[٤٧: ٣٦] ص٩، وبعض الأحـاديث ص١٠، أي في السياق نفسه فوق التاريخي، ليصل إلى النتيجة ((الفاصلـة)) رقـم (٢) ومضمونها: ((إن هناك تعريفين للاقتصاد الإسـلامي)) ص١٠. هـذا، وقبل أن تعرف تعريفيه لابد من طرح السؤال الملّح التالي: إذا كـانت تلك السور والآيات والأحاديث، تتعلّق بموضوعات اقتصادية، جدلاً، فما علاقة ذلك، منطقياً وفعلياً بالنتيجة آنفة الذكر؟

لقد كان مفهومـاً جـدّاً، لـو أن الدكتـور القحـف استنتج التـالي: ((هناك اقتصاد إسلامي))! ثم يبدأ، بعد ذلك فقـط، بتعريفـه. أمّـا أن يكون الاقتصاد المستَنتَج، هو، حكمـا، ((إسـلامي)) فهـذا يدخـل في حقل الـ((لامحالة)) وليس في حقل البرهان التاريخي أو النظري.

على أية حال، ماهو ((الاقتصاد الإسلامي)) وفـن التعريـف الأول الـذي يـورده الدكتـور القحـف؟ ((هـو دراسـة النظـام الاقتصـادي الإسـلامي)) ص١٠. لكـأن هنـاك، مـن خـلال أل التعريـف نظامـاً اقتصادياً واحداً وجيداً! لماذا؟ وأين وكيف يتم تصريـف الاختلافـات والفروقـات في التواريـخ المختلفـة والمتعـدّدة للمجتمعـات العربيـة الإسلامية؟ لكأن ((النظام الاقتصادي الإسلامي)) فوق المجتمـع الـذي اعتمده أو التاريخ الذي احتضنه أو الشعوب التي طبقته!

لالشيء، إلاّ لأن ذلك ((النظام)) مشتقّاً من القرآن والحديث أو من ((الوحي والتجربة الإنسانية)) ص١٠ وفق التعريف الثاني للدكتور القحف.

هكذا، يناقش الدكتور القحف ويحلّل ويستنبط ويصوغ نتائجه، وبمعزلٍ عن التاريخ الفعلي المتعدّد والمتنوّع في المجتمعات الإسلامية. إذ هناك ((أصل)) لكل تلك الزوائد أو الفوائض عن الحاجة، هو الدين؛ بحد ذاته، أو قل الاقتصاد الذي يتقمّص شكل الدين فيعدُّ ((جزءاً من العبادات))! ولا يتنبّه الدكتور القحف، بل ربّما ليس ذلك مهماً، إلى حقيقة أن كثيراً من الشعوب والتواريخ والمجتمعات الإسلامية الفعلية كانت، قد اعتمدت، ولا تزال، أنظمة اقتصادية غير إسلامية، رغم تواجد بعض الآليات الاقتصادية فيها والتي تعدّ ((إسلامية)) كالمصارف غير الربوية، مثلاً (أندونيسيا، الباكستان، إيران، بعض الدول الإسلامية فيها كان يدعى الاتحاد السوفييتي، وكل الدول العربية قاطبة وبعض الدول الأوروبية الشرقية، كألبانيا، وليس آخراً (تركيا). والدكتور القحف، بما أنه لم يحدّد، قبلاً، دلالة كلمة ((إسلامي)) أو لفظة ((الإسلام))، فقد استُنتج، من كلامه، مالا يرغبه أو يهدف إليه، إطلاقاً.

لن أستمر، هنا، بالنقاش إلى نهايته المنطقية، والزعم أن كل دين، قطعاً، نظامه الاقتصادي المعيّن، وبالتالي ستُلغى، دفعة واحدة، كل الأنظمة الاقتصادية ماقبل الرأسمالية، على الأقل، أوستبقى، لكنها ستكون أنظمة اقتصادية مسيحية أو يهودية أو وثنية، أو ماشاكل ذلك.

هذا، وبما أن النظام الاقتصادي دائماً بأل التعريف في الإسلام، هو، من وجهة نظر الدكتور القحف، لامحالة، ((إسلامي)) فلا بد له أن يتأسّس على مبادئ وقواعد ومحاور وفلسفة ومذهب وأسلوب تحليل، كي يشكّل بنية أو منظومة معرفية متكاملة، على غرار الأنظمة الاقتصادية غير الإسلامية، وإلاّ صعب تفرده وتميّزه عن هذه الأخيرة! ولكن، ماذا، لو كانت تلك العدّة النظرية، هي نفسها في تلك الأنظمة الوضعية؟

الدكتور القحف، لايهتم لذلك، إذ يكفي للتفرّد والتميّز وضع اللفظة ((إسلامي)) لكي تتربع الدائرة.

علاوة على ذلك، ولأن النظام الاقتصادي غير الإسلامي، تحليلاً اقتصادياً كليّاً وجزئياً، فيجب أن يكون للنظام الاقتصادي الإسلامي النقيض، أيضاً تحليله الاقتصادي الكلي والجزئي، كما يرى الدكتور القحف، وبغضّ النظر، تماماً عن كون هذين التحليلين من أدوات علم الاقتصاد السياسي الحديث والمعاصر، ص٢٧.

كما ويستعرض الدكتور القحف مجموعة من النظريات الاقتصادية، ربّما على غرار نظريات الاقتصاد غير الإسلامي، فيجعلها ((إسلامية)) حكماً، مع أنها وضعية أي غير إسلامية، جملة وتفصيلاً، وتاريخياً ونظرياً. إذ يمكن معرفة النظريات الاقتصادية التي أصبحت ((إسلامية)) بفعل فاعل وهي: نظرية سلوك المستهلك ص٣٦، نظرية سلوك المنتج ص٤٦، نظرية السوق والتوزيع ص٥٣، نظرية الدور الاقتصادي للدولة ص٦٠، نظرية التمويل ص٦٩.

لاحاجة هنا، للتأكد بأنّ أي ملمٍّ بعلم الاقتصاد، أو غير ملمّ، لابد له من الاندهاش والاستغراب حول الكيفية التي ((جعلت)) بها تلك النظريات الاقتصادية الوضعية بالكامل، ((إسلامية)) ببساطة متناهية. فهل مجرّد ((الإنفاق الخيري)) وتمثيله رياضياً ص٤٣ ٤٤، ((يجعل)) من نظرية سلوك المستهلك، نظرية اقتصادية إسلامية؟! وكذا الأمر نفسه، فيما يتعلّق بنظرية سلوك المنتج، فهل التميز الذي أقامه الدكتور القحف بين المفهوم المحاسبي والمفهوم الاقتصادي للنقود ورأس المال ص٥٢، يعدّ على علاّته شرطاً لازماً وكافياً لـ((جعل)) هذه النظرية الوضعية بامتياز، ((إسلامية)) بامتياز أيضاً؟!

وقِس على ذلك، فيما يتعلّق بنظرية الدور الاقتصادي للدولة أو نظرية التمويل!

* * *

كيف تحولّت كل مفردات ومقولات وموضوعات ومبادئ وقواعد ونظريات الاقتصاد الوضعي غير الإسلامي!، هكذا، دفعة واحدة، من خلال اللاصفة ((إسلامي))، على أيدي الدكتور القحف، إلى مفردات. . . ((إسلامية))، دون برهان نظري أو نص تاريخي؟ وما هي مسوّغات، ذلك كلّه؟ وما هي الآلية أو المنطق الذي اعتمد في ذلك التسويغ؟ هل نتمثّل أو نُنشئ، إذا اعتبرنا قاعدة ذلك كلّه، رؤيا سياسية دينية معينة!


شباب
النادي الشبابي

تعقيب الدكتور منذر القحف

على

بحث الدكتور غسان محمود إبراهيم

((الاقتصاد الإسلامي بين الشك واليقين))

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبي الهدى سيد المرسلين، ترددت كثيراً في كيف أرد على مقالة (الاقتصاد الإسلامي بين الشك واليقين) للدكتور غسان محمود إبراهيم، وماذا أكتب عنها؟ لأنني لم أتعود التعامل مع الكتابات غير المتخصصة، ولاأقرأ إلا القليل النادر، فالمقالة تتحدث عن ((التاريخ)) و((العودة إليه)) و((الحداثة)) و((التحرر الوطني)) و((التشكل التاريخي لأسلوب إنتاج في تاريخ العرب والمسلمين)) و((إشكالية نظرية وعملية معقدة جداً)) وعن اقتصاد إسلامي ((في حقل اجتماعي تاريخي، مثقل بالأسباب الموضوعية الموجبة)). وعندما تتطرق المقالة لبعض قضايا الاقتصاد الإسلامي، تجتزئ فيها وتخلط بينها بشكل يخرجها عن موضوعها في

النسق الفكري، فلاتعرف من أين تبدأ ولاأين تنتهي. فلايكفي في دراسة أي موضوع أو تقييمه أن يعرف الإنسان بعض قضاياه، بل لابد من معرفة جميع قضاياه أو معظمها. وأهم من هذه الإحاطة أن يتقن نسقها، فيضع كل واحدة منها في موضعها الصحيح، فتقع مترابطة مع ماحولها من قضايا. وفي ملاحظاتي على هذه الورقة سأذكر مافيها من إشكالات حسب تسلسل ورودها في الورقة، وإن كان ذلك سيرد دون إشارة إلى الصفحة والفقرة في الأغلب.

على أنني سأبدأ بقضية مافتئ الكاتب يرددها خلال ورقته كلها، وهي محاولته فهم أو تفسير ظاهرة الاقتصاد الإسلامي من خلال الوقائع التاريخية، ولايُنكَر أن للماضي تأثيراً على الحاضر كما أن للحاضر تأثير على المستقبل. ولكننا ننكر، وينكر معنا جميع العقلاء **الحتمية التاريخية**. وهي التي ينظر من خلالها الكاتب إلى ظاهرة الاقتصاد الإسلامي، كما هو واضح من قراءة ورقته، تلك النظرة التي يفسر من خلالها جميع الظواهر الفكرية الإنسانية.

إن التاريخ يقدم معرضاً غنياً بالتجارب التي تستخلص منها الدروس والعبر. والقرآن الكريم مليء بالسجلات الكثيرة لأحداث تاريخية، لأن ذلك موضع للاعتبار. ولكنْ هذا شيء، وشيء آخر غيره تماماً أن ((كل شكل تاريخي للنظام الاقتصادي كان عليه أن يفرز نمطاً تاريخياً معيناً لحياة اجتماعية. .)) فهذه حتمية تاريخية قال بها شيوعيو القرن التاسع عشر، ورد عليهم علماء الدنيا من عجم

وعـرب، كمـا رد عليهـم أيضـاً التطـور التـاريخي، حتـى في الاتحـاد السوفيتي، منذ نشوئه إلى سقوطه، وردت عليهم ملايين الأرواح الـتي أهدرت خلال ذلك كله. فهي مقولة باليـة لاتحتـاج منـا إلى كلمـات جديدة لإسقاطها. بل إن هنالك أبحاثاً كثيرة تدلل علـى أن التغـيرات في نظم الإنتاج نفسها كانت مسوقة بالتغيرات في الأفكار والمعتقدات والعلاقات الإنسانية الاجتماعية. فالتاريخ إذن مليء بالدروس والعبر، وليس من التعقل عدم النظر فيه مـن أجـل دروسـه ومواعظـه. ولكـن الإنسان، بفكره وروحه وقلبه، هـو الـذي يصنـع الشـيء والكثير في حـاضره والأكـثر في مسـتقبله، كمـا صنـع آبـاؤه المـاضي نفسـه. والحركات الفكرية والاجتماعية، والإنسانية عامة ليسـت مسـوقاتٍ بسيطةً ولامركبةً، لأحداث مادية تاريخية سبقتها.

وإذا كانت عبارة (الاقتصاد الإسلامي) كنظام اقتصادي متمـيز لم تظهـر إلا منـذ أواخـر النصـف الأول مـن القـرن العشـرين(١)، فـإن مضمون هذه العبارة كان دائماً موجوداً وإن كان بأشكال أقل تناسقاً بسبب تقدم العلوم المسـتمر في مـاضي حيـاة المسـلمين مـن النـاحيتين الفكرية العلمية والتطبيقية الواقعية. وقد تحدث عن جوانب كثيرة مـن هذا المضمون علماء المسلمين وكتابهم منذ عهد عمر بن الخطـاب في حواراته مع الصحابة في أمور الماليـة العامـة وغيرهـا، ومـروراً بعلمـاء القرنين الثاني والثالث للهجرة، ثـم إلى ابـن تيميـة وتلميـذه، ثـم ابـن

(١) أول من استعملها كتاب هنود مسلمون في عام ١٩٤٤.

خلدون الذي تحدث عنها في الفصل الخامس من مقدمته، إلى أن جاء القرن العشرون، وشعر فيه المسلمون بالحاجة إلى توضيح هويتهم أمام هجمة الغرب وتلاميذه على الإسلام نفسه وعلى الثقافة الإسلامية، فأضافوا عندئذ في جميع عناوين دراساتهم المعاصرة تقريباً عبارة (إسلامي) أو (إسلامية).

فالصوت الإسلامي في الاقتصاد وغيره كان دائماً موجوداً، و لم يكن نتيجة لفراغ ثقافي، وإن كان لاأُنكَر وجود انفصام واضح في مجتمعاتنا الإسلامية، بين مجموعة من الناس أدركت الإسلام وعرفته وعاشت مضمونه الثقافي، فلم تقع في هوة الخُواء الثقافي، ومجموعة أخرى اختارت شكل التلمذة البسيطة لمقولات الكتاب والصحفيين الغربيين، فوقع معظم أفرادها في أزمة الفراغ الثقافي و لم يسعفه ذكاؤه ليمكن من إدراك سطحية معظم تلك المقولات، أو بُعدها عن الواقع، أو امتهانها للإنسان و كرامته.

أما مسألة ارتباط ((الاقتصاد الإسلامي)) بالشريعة وتطبيقها، فهي من المسائل التي ينبغي وضعها في النسق الصحيح. فالشريعة الإسلامية هي الإطار القيمي والقانوني لسلوك الناس وعلاقاتهم فيما بينهم، أفراداً وجماعات. فهي، من جهة، تضع قيمة أخلاقية دينية لكل مسلك من مسالك البشر، ولكل قرار اقتصادي أو غير اقتصادي وهذه القيم تتراوح في سلَّم بين القريضة الواجبة والمحرم الممنوع وهي من جهة أخرى، تحدد ماهو مسموح به وماهو ممنوع من الوجهة

القانونية البحتة. وبالتالي فإن تطبيق الشريعة بكل جوانبها، أو على الأقل في جانب قيمها وموادها القانونية المتعلقة بالنشاط والسلوك الاقتصاديين يرتبط ارتباطاً جوهرياً بالحديث عن تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي، وليس شيئاً غريباً عنه حتى يُستهجن جمعهما معاً في خطاب واحد!

إن كلام الكاتب عن **الملكية** يقدم نموذجاً واضحاً لإخفاقه في إدراك النسق بين قضايا الاقتصاد الإسلامي كما قلنا في أول هذا الرد. فكون الملك كله لله تعالى لايتعارض أبداً مع الملكية الخاصة ولاالملكية العامة؛ وذلك لاختلاف صعيد كل من هاتين المقولتين. فعلى صعيد الاعتقاد وإن شئت فقل الأساس الفلسفي للإسلام نفسه ولنظامه الاقتصادي بصفته جزءاً منه الله سبحانه وتعالى هو مالك الملك، وهو مالك كل شيء. أما على صعيد السلوك والقانون الإنسانيين فإن الله سبحانه قد ملكنا؛ أفراداً وجماعات، ماوضعه تحت أيدينا من أشياء ومخلوقات أخرى. فهذه الملكية شيء، وملك الله تعالى شيء آخر. وهذا لايجعل الملكية ((مجازية مجردة)).

ومثل ذلك مسألة **الاستخلاف**، فإنه على مستوى الاعتقاد، نتفق مع الدكتور غسان في تأكيده على أن الناس كلّهم وليس المسلمين وحدهم مستخلفون في ملك الله الذي تصل إليه أيديهم في الأرض والفضاء. لكننا نرى أن استخلافهم هذا يقتضي اتباعهم لأوامر استخلِف، وأوامره نوعان:

١- أمره في سنن المخلوقات، وفي اتباع ذلك يستوي المؤمن وغيره.

٢- وأمره القيمي في الإيمان بالخالق، من خلال النظر في المخلوقات، وفي الالتزام بشرعه الذي أنزله على رسله. وهذا ينفرد فيه من شرح الله صدره للإيمان وهداه.

ومن أنواع الملكية التي جاءت في الشريعة الغراء والتي تشكل المبدأ الأول من مبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي كما بينت ذلك في مقالتي (الاقتصاد الإسلامي علماً ونظاماً)، ولانوافق أبداً الدكتور غسان في ظنه أن أشكال الملكية تاريخية، بل هي فكرية. فقد جاء الإسلام، وحياً من السماء، ووضع لها نظاماً ربانياً لم يكن العرب يعرفونه، فليست أنواع الملكية في الإسلام نتاجاً لأحداث تاريخية.

وإنه لمن المستغرب حقاً القول بأنه إذا كانت الملكية في الإسلام نوعين: خاصة، وعامة، فإنها بذلك ((إذن هي هي نفسها أشكال الملكية التاريخية في الاقتصاد غير الإسلامي!)). ألا يعرف القارئ أيضاً أن الملكية الخاصة والملكية العامة قد وجدتا في النظام الاشتراكي السوفياتي وفي الرأسمالي الآمريكي؟ فعلام افترقا واقتتلا إذن؟! وهل تبلغ السذاجة بالقارئ حداً لايستطيع فيه أن يدرك أن الفروق بين النظم لايمكنها أن تكون على مستوى وجود هاتين الملكيتين، ولكن على مستوى مايدخل في نطاق كل منهما، ثم العلاقة فيما بينهما! وإلا فلماذا هتكت دماء أكثر من ثلاثين مليوناً من الناس خلال

السنوات السبعين لحياة الاتحاد السوفيتي إذا كانت الملكيتان الخاصة والعامة هما نفسهما في كل النظم؟!

إن الملكية في الإسلام محددة بدقة، سواء فيما يتعلق بحقوقها وواجباتها، أم فيما يصح أن يملكه الأفراد ومايترك تملكه للمجتمع بكامله، أم في سبل اكتسابها واستعمالها، وإنفاق أو استهلاك المملوكات. وهي أمور ذكرتُ في مقالتي أنها من الفطرة، وهي الفطرة البسيطة البريئة التي جهد الناس في محاولة اكتشافها، وجاء بها الوحي من رب السماء والأرض.

ثم ألا يستطيع القارئ الكريم أن يدرك أيضاً أن مما تفترق فيه النظم مسألتي: من أين تكتسب المملوكات؟ وفيم تستعمل؟ . . وهذا سيوصلنا إلى الحديث عن تحريم الربا قبل الأوان. ولكنه مازالت هنالك ملاحظات على كلام الدكتور غسان فيما قبل ذلك ينبغي الخلوص منها. وهنا أيضاً نؤكد أن الملكية تنظيم قانوني وليست ((عنصراَ أو مورداً اقتصادياً لتلبية حاجة اجتماعية محددة)). وإن مايقفز إليه الذهن فوراً عند ذكر الملكية هو حق الاختصاص الفطري الطبيعي في الإنسان قبل أن يقفز إليه ((الاستغلال الإنساني)). وربط الاستغلال بوجود الملكية نفسها غير مقبول عقلاً، وإنما الاستغلال مرتبط بإساءة استعمال المملوكات، وهو مانهت عنه الشرائع كلها، دون أن تنهى عن وجود الملكية نفسها. كما أن ((الانقسام الطبقي، والصراع الاجتماعي وعدم التجانس. . إلخ)) ليست من نتائج

((مشكل تحققها [الملكية] الواقعي!)) كما هو مشاهد ومعروف في جميع الصراعات والانقسامات التي نراها في عالم اليوم، والمقروءة في تاريخ من مضى. وإن الربط بين الملكية والطبقية والصراع، هو ربط ماركسي عتيق بال، رفضه المفكرون منذ زمن قديم. . وفي هذا الجزء من ورقته يدبج الكاتب عبارات لانقول فيها إلا من أين لك هذا؟! منها ((إن إبراز البعد الديني في مقولته الملكية. . . يعني عملياً معارضة الدين بالذات)) و((إن الملكية. . ليست كماً بل كيف؟)) وأن الملكية ((تحدد من الخارج وليس من الداخل، إذ هي لاتوجد بذاتها بل لذاتها؟)) وهي مقولات لو حاولنا تحليلها لهربت من بين الأصابع كما يهرب الماء أو الهواء. ولكننا لانوافقه أبداً على قوله إن ((الملكية القانونية غدت شيئاً من التاريخ الاقتصادي لصالح الملكية الاجتماعية. .)) فالبعد الاجتماعي للملكية نجده في بعض وظائفها وليس في ذاتها ولافي وجودها. لأن الملكية الخاصة جزء أساسي من حقوق الإنسان؛ التي يسميها غيرنا حقوقاً طبيعية ونسميها حقوقاً منحها الشارع الحكيم الخبير.

نصل الآن لمسألة الربا أو الفائدة[٢]. إن سبب تحريم الربا

---

(٢) ذكر الكاتب أنه يأخذهما بمعنى واحد، ونوافقه على ذلك. ثم حاول التمييز بينهما بقوله إن ((الربا يُقتطع بغض النظر تماماً عن الملاءة الاقتصادية للمقترض)) وأن الفائدة غير ذلك. وهذا تمييز مفتعل غير صحيح. فإن الربا ـ كما كان معروفاً عند الأقدمين ـ لايعطى فيه القرض إلا لمن هو مليء ولايفعل غير ذلك إلا أحمق. ومثل ذلك تماماً الفائدة في المصارف كما هو معروف. والغريب أن الكاتب في معرض هذا التمييز أشار إلى مرجع غير متخصص ووصف صاحبه بأنه ((المفكر الإسلامي)) وهو وصف لم =

(الفائدة) في الإسلام هو إخلاله بمبدأ العدالة لأنه ((أكل لأموال الناس بالباطل)) فهو يتعلق بطرق اكتساب الملك. وليس سبب تحريم الفائدة كما أراد الكاتب أن يفهم ((هو: عدم توسط المال لأحد عناصر الإنتاج)). ونحن لانوافقه أبداً على إنكار دور رأس المال في الإنتاج ولاعلى تأكيده أن العمل البشري هو مصدر القيمة كما يقول الماركسيون. لأن للمال دوراً في الإنتاج كما للعمل. فتحريم الربا هو أساساً مسألة تتعلق بتوزيع منتوج العملية الإنتاجية بشكل عادل. وهي لاتتعلق بأصل مساهمة رأس المال في الإنتاج ولكن بشكل تلك المساهمة.

لذلك لانوافقه على إنكار الربح أو الربع، بل إن اختصاص المالك في الزيادة (الربح) التي تحصل في ملكه هو حق شرعي طبيعي كما يسميه غيرنا فإذا ملكت سيارة فزادت قيمتها في السوق (القيمة التبادلية كما نسميها في الاقتصاد) فالزيادة حق لي وحدي. وإذا ملكت أرضاً فنبت فيها الكلأ ولو بفعل رباني بحت فالكلأ ملكي وحدي أيضاً[٣].

إن إدراك معنى تحريم الربا يكمن في فهم أنه ظلم، لأنه ثمن مضمون لشيء غير مضمون. والربا يكون في القرض لافي رأس المال.

=يتكرم به الدكتور غسان على غير هذا الكاتب. فهل يريد بذلك الوصف ((حَبة مُليّن)) ليَسْهُل على بعض القراء ابتلاع ماينسب إلى ((المفكر الإسلامي))؟!

(٣) وهذا غير الكلأ الذي ينبت في الملك العام، فذلك يشترك فيه الناس، كما قال نبي الهدى ﷺ.

معنى ذلك أنه إذا دخل رأس المال في عملية الإنتاج على أنه قرض، فإن ثمن مدة الإقراض يدفعه المقترض. وهو لايعرف هل سيستفيد من المال تلك المدة فيكسب في عملية الإنتاج أم يخسر. أما إذا دخل رأس المال على أساس المشاركة أو المضاربة فإن صاحبه يبقى مالكاً لماله، ثم لما اشتُري بذلك المال، فالزيادة (الربح) إنما هي زيادة في مال مملوك له، فهي من حقه. والفائدة هي استغلال بشري حقاً لأن المبادلة في القرض الربوي غير متوازنة، أما الربح والريع فليسا استغلالاً بشرياً إلا في أذهان الحفنة الباقية ممن لايزالون يقولون بنظرية فضل القيمة المرفوضة في الفكر الاقتصادي وفي الفكر العالمي كذلك منذ أكثر من قرن. . .

والبنوك الإسلامية المعاصرة تقوم على هذا الفهم الصحيح لتحريم الربا وإباحة الربح. وليس صحيحاً مايقوله الكاتب ((ولكن إذا لم يكن الربح متحققاً أو كان متبادلاً بين الطرفين، ألا يعني عملياً أن هناك من خسر، وبالتالي أن الربح يعادل الخسارة تماماً؟ فكيف ينشأ إذن الربح؟)) فلئن التبس الأمر على الكاتب بهذا الشكل، فإن يصعب على القارئ أن يعرف أن المعاملة التي يعادل فيها الربح الخسارة هي معاملة يسميها الاقتصاديون بالمعاملة ذات المجموع الصفري zero- sum transaction، ومثالها القمار وهو محرم. أما الربح فهو زيادة في المال، كما هو معروف في الشريعة عند الفقهاء، وفي الاقتصاد الإسلامي، وعند المحاسبين أيضاً. والزيادة في المال

لاتكون إلا بإنتاج سلعة أو خدمة لها عند المشترين قيمة تزيد عن تلكفة إنتاجها، فيقبلون على شرائها بثمن مربح لمنتجها. فالربح ينشأ بشكل ديناميكي عبر الزمن وليس هو نتيجة معاملة ذات مجموع صفري. ومع ذلك فإن كان القرار الإنتاجي خاطئاً، فأنتج المشروع سلعة أو خدمة ليس لها في السوق قيمة تبادلية تزيد عن كلفتها، فإن النتيجة تكون خسارة. والخسارة عند جميع من ذكرنا هي نقص في المال يتحمله مالكه. وفي ذلك عدالة أي عدالة؛ فمن أخذ الغنم عليه أن يتحمل الغرم.

وليس يجزعنا الاتكاء على ريكاردو، فهو أستاذ ماركسي في نظرية القيمة، كما لايجزعنا وصف كاتبنا له بأنه ((الكبير))! فكلٌّ كبير عند نفسه وعند المعجبين به. ولقد كان الأوْلى وصفه بالقدم لأن نظرية أن أصل القيمة العمل، وأن لا حق لغير العامل بالقيمة التبادلية شيء قديم قد تغير كثيراً في علم الاقتصاد. فالكاتب لم يستشهد مثلاً بمن يعارضون ذلك من الكلاسيك؛ مثل مارشال وشمبيتر وهيكس، كما لم يستشهد بجميع المعاصرين من علماء الاقتصاد الذين يؤكدون على أن الدور الأول للإدارة والتنظيم!! يلي ذلك المال، ثم العمل.

ونحن في الاقتصاد الإسلامي نؤكد أهمية كل من العمل ورأس المال والأرض، والمدير المنظم في الإنتاج، وأن لكلٍّ حقه إذا دخل دورة الإنتاج بعلاقة عادلة متوازنة الطرفين. ولسنا نحتاج في نظريتي الإنتاج والتوزيع إلى افتراضات ميتافيزيقية كما فعل ريكاردو

وماركس تعود بنا إلى ماقبل أن توجد ملكية. فقبل أن توجد الملكية لم يكن الإنسان نفسه أيضاً!! وبالتالي فإن جميع مقولات الكاتب التي ختم بها حديثه هن الفائدة لاتصلح إلا لمقدمته في ((فصل القمية)) فلا ((الفائدة عنصر تابع للربح)) ولا ((اشتهر علم الاقتصاد بعلم الاقتصاد السياسي)) بل كان كذلك عند الفرنسيين وغيرهم منذ أكثر من قرن. وقد أهمل الاسم منذ أوائل القرن العشرين. ولا ((العمل المأجور ينتج حتماً فضل قيمة)) لأن هنالك عناصر أخرى للإنتاج لاينكر دورها ولانصيبها في القيمة إلا ماركسي مُغالٍ، ولا ((الفائدة تعادل تماماً الاحتكار الرأسمالي)) لأن الفائدة أمر توزيعي يقع في عقد القرض، والاحتكار مسألة إنتاجية تعني إمساك الخير عن التداول. والاحتكار محرم وممنوع في الشريعة وفي النظام الاقتصادي الإسلامي. ولانوافق الماركسيين على مايقصدونه من عبارة ((الاحتكار الرأسمالي)) وهو أن كل نصيب في الإنتاج يأخذه صاحب المال إنما اقتطع من حق العامل، فهو برأيهم من فضل القيمة التي أنتجها العمل. وقد بينا بطلان ذلك، ولايوجد في التاريخ الإسلامي ((آراء فقهية تشرع اقتطاع فائدة على المال المقرض)) ولم يقل ذلك مكسيم رودنس، وإنما قال إنه قد وجدت ممارسات فعلية للقرض الربوي بشكل ظاهر مباشر أو بشكل حيل [زعم فاعلوها أنها] شرعية. ولكن الفقهاء في جميع مذاهب السنة والشيعة والإباضية رفضوها

دائماً، وفضحوا ربويتها وحرمتها[٤] . فضلاً عن ذلك فإن القضاء الإسلامي لم يحصل له أبداً أن اعترف أو حكم بمشروعية عقد ربوي.

وإننا لنقدر للكاتب رده على بعض الكتاب الذين زعموا بأن تحريم الربا هو محور الاقتصاد الإسلامي، ونوافقه على قوله إنه ((في أحسن الأحوال أحد سمات الاقتصاد الإسلامي)).

أما الحديث عن سمات الاقتصاد الإسلامي؛ فقد أوضحت ذلك في مقالتي. ولاأجدني أحتاج إلى الإطالة في الرد على الفقرة الثالثة من مقالة الكاتب. ولكن يبدو لي من خلال مايذكره عن الاقتصاد الإسلامي، ومايستشهد به من كتابات وكتاب أنه لم يستطع أن يدرك ماذا يأخذ ولاعمن يأخذ، فهو يحوم حول كتابات جانبية دائماً، و لم يستطع أن يصل إلى سَبْر الأمهات والأصول.

وهو مثل ذلك في حديثه عن علم الاقتصاد الإسلامي، والنظام الاقتصادي الإسلامي. وقد بينت الفروق بينهما في مقالتي.

أما في الفقرة التي عنونها بـ ((الصوت والصدى)) فهو يكرر حتميته التاريخية في دمج أو فصل الدين والدنيا. ولانوافق على الاتجاه إلى أن كل ذلك محكوم ((بمعطيات تاريخية))، ولانوافقه على تفسير

(٤) لم يحصل في تاريخ الإسلام أن أباح أحد من علمائه الربا بنفسه. وقد وُجد منذ أواخر القرن التاسع عشر من يفرق بين الربا والفائدة المصرفية. وصدرت قوانين تسمح بالفائدة المصرفية في كثير من بلاد المسلمين منذ ذلك الزمن. وقد تصدى لذلك جمهور علماء الأمة وصدرت القرارات عن مجامع الفقه بتحريم الفوائد المصرفية بجميع أشكالها.

الظاهرة الفكرية الاجتماعية بـ ((صراع الطبقات)). بل إن سنة التغيير الاجتماعي والاقتصادي قد قررها القرآن الكريم في آيتين هما: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١/١٣] و﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣/٨] أي أن التغيير الاجتماعي والاقتصادي لايحصل إلا بالإرادة البشرية التي بالفعل أو بعدم الفعل تغير أفكار الناس وعقائدهم وعواطفهم الفاعلة.

أما القول بأن كل دين كانت عنده في وقت ما مقولة تجعله ((ديناً ودنيا ودولة)) فإنه من الغرابة بمكان أن يخلط كاتب على قارئه مثل ذلك بالانتقال فيما بين النظرية والتطبيق في نقلات غير متناسقة. فالمسيحية لم تتضمن في يوم من الأيام أنها دين ودنيا. وإن كان القساوسة والباباوات فرضوا أنفسهم باسم المسيحية ديناً ودنيا على الناس. لذلك لما قام المصلحون في المسيحية في جميع عصورها عادوا بها إلى مثالياتها التي تبتعد عن السلطان والدنيا والحكم. ومثل ذلك يقال عن الأديان الأخرى سماوية أو أرضية. أما الإسلام فإن مثالياته نفسها ونصوصه الأصلية التي جاءت من السماء تؤكد في غير ماموضع أنه دين ودنيا. ففي الجانب الاقتصادي نجد المئات من النصوص في القرآن والسنة مما يتحدث عن أطر ومحددات ودوافع السلوك الاقتصادي الفردي، وينظم العلاقات الاقتصادية بين الأفراد. فقد تضمن كتابي حول النصوص الاقتصادية والمالية في القرآن والسنة

٢٩٧٩ آية وحديثاً، علماً بأنني حرصت فيه على عدم ذكر النصوص ذات المعاني المتكررة. فلم أذكر أكثر من بضع آيات مثلاً من أصل الثماني والعشرين آية التي وردت فيها الزكاة. لذلك نجد كل حركة إصلاحية في التاريخ الإسلامي، منذ ثورة الحسين عليه وعلى جده الصلاة والسلام إلى النهضة الإسلامية المعاصرة، تدعو إلى العودة إلى تحكيم النصوص الأصلية في جوانب الحياة المتعددة، فشتان إذن بين دمج وفصل، ليس كل دمج دمجاً ولا كل فصل فصلاً.

وأخيراً فإنه لابد من كلمة على ((الفيض)) الصوفي الذي يضيفه الكاتب على الاقتصاد الإسلامي في الصفحات الأخيرة من ورقته. وأجدني أوافقه على قبوله ولو بشروط وتحفظات للاقتصاد الإسلامي كنظام يمكن أن يساهم في إعادة صياغة البنية التحتية الفكرية والتنظيمية للسلوك الاقتصادي للأفراد والحكومات في مجتمعنا الإسلامي المعاصر، وذلك كخطوة لابد من أجل نهضة اقتصادية حقيقية.

وأريد أن أطمئنه بهذه المناسبة؛ بأن الخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر لم يأت ((مباغتاً)) ولا ((مفاجئاً))، كما أنه غير معزول عما حوله من تطورات علمية وتكنولوجية. فالدراسات المعاصرة في الاقتصاد الإسلامي إنما هي امتداد للدراسات الإسلامية التراثية، بمعادلة جديدة تأخذ في الحسبان التغيرات في الأفكار والأدوات التحليلية، التي حصلت بعد انتقال قيادة الحضارة والعلوم من العالم

الإسلامي إلى أوربا وأمريكا الشمالية. فهي ليست بدعاً انبجست من غير مأأصول متجذرة في عمق الضمير الإسلامي وأصوله في القرآن والسنة.

كما أن الخطاب الاقتصادي الإسلامي بالوقت نفسه ((يعرف الآخر)) ويدرك أبعاده، فإن معظم الدراسات الاقتصادية الإسلامية قام بها باحثون يدركون تماماً النظم الاقتصادية المعاصرة. ولنا في البنوك الإسلامية مثال واضح، فالعدد الأكبر منها يعمل في محيط وطني وخارجي تتفاعل فيه وتتعامل وتتعاون مع البنوك الربوية المحلية والأجنبية. كما أن الجامعات في معظم البلدان اليوم، إسلامية وغير إسلامية، تناقش العديد من الرسائل الجامعية في موضوعات تتعلق بالاقتصاد الإسلامي. فلاخوف إذن من عدم التعرف، أو عدم الإفادة من المستجدات العلمية أو الانعزال عن الآخرين.

على أن كاتب الورقة مازال يصر على حتمياته التاريخية، فشأنه شأن من يضع منظاراً ملوناً فيرى كل شيء من خلال اللون الذي اختاره فالخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر لم ينشأ نتيجة صراع الطبقات، ولاهو خطاب البرجوازية الصغيرة، ولاهو رؤية طبقة معينة تدافع عن مصالحها المادية. والقراءة النقدية العلمية ليست هي القائمة على حتميّة تاريخية، بل هي تلك التي تستطيع رؤية الأشياء على حقيقتها وتدرك أسبابها وعلاقاتها.

كما أنني لابد أن ألاحظ النقلات غير المنطقية عند الكاتب، فهو ينتقل مثلاً من الحاجة إلى ((التعرف على الآخر))، وهو حق أكثر من يدركه هو الخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر، إلى أن نقيض عدم التعرف هو اشتراط ((رفض الآخر)) فكيف يكون ذلك مقابلاً لعدم التعرف؟! ومثل ذلك فهو يستنتج من أنه إذا التقى النظام الاقتصادي الإسلامي مع النظم الأخرى، لأنه نابع من دين الفطرة والعقل وفي النظم البشرية شيء من الفطرة وشيء من العقل، يستنتج من ذلك أن مقولات الاقتصاد الإسلامي ((هي مقولات الاقتصادات غير الإسلامية)). أما إذا اختلف عنها في بعض المقولات فيعني ذلك عنده أن الاقتصاد الإسلامي تنقصه ((القراءة النقدية العلمية!)). ماأظن القارئ بحاجة إلى تعليق يساعده على اتخاذ موقف مامن التفكير والكتابة بهذه الطريقة.


شباب
النادي الشبابي

فهرس عام


النادي الشبابي

تعاريف*

إعداد محمد صهيب الشريف

الاحتكار Monopoly

يقصد به سيطرة منتج واحد على إنتاج سلعة أو تسويقها.

وقد يكون المنتج فرداً أو شركة. وكثيراً ما يؤدي الاحتكار إلى استغلال المستهلك بفرض ثمن مرتفع، ولا يملك المستهلك إلا قبول الثمن، لعدم وجود مصدر للحصول على السلعة.

الادّخار Saving

هي مبالغ من المال يحتفظ بها صاحبها للاستفادة منها أو لاستعمالها في الحالات العصيبة في المستقبل، أو لاستثمارها في مشاريع تدرُّ ربحاً أو تنتج دخلاً.

الإرث Inheritance

في القانون تعني الكلمة أي ملك شخصي ينتقل من شخص إلى ورثته عن طريق وصية يعدها قبل وفاته.

الاستثمار investment

هو الإنفاق على شراء أوراق مالية مثل الأسهم والسندات والممتلكات. وتعتبر الأملاك أو الأسهم أو الأشياء الأخرى ذات القيمة استثمارات إذا

---

* تعريفات المصطلحات الواردة هنا ليست مطلقة المعنى، ذلك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما قدمنا محاولة للتعريف بالمصطلحات لمساعدة القارئ على الفهم الأفضل للنص

كانت تصلح للاستعمال لمدة طويلة وإن كانت أسعارها ثابتة راسخة على أسس متينة نوعاً ما وإذا كانت تغل دخلاً منتظماً وإذا كانت قيمتها قابلة للارتفاع على المدى البعيد

الاستراتيجية Strategy

فنّ القيادة في الحرب الشاملة على مستوى الدولة حيث تنسق الخطط العسكرية مع الخطط الاقتصادية والإعلامية والسياسية وتوصف بأنها الخطة العامة لحملة عسكرية كاملة.

والاستراتيجية من الناحية السياسية هي تحديد الأهداف وتحديد القوة الضاربة وتحديد الاتجاه الرئيسي للحركة.

الاستعمارية Colonialism

استعمال دولة حق السيادة على إقليم خارج حدود أراضيها، فيفقد بذلك كيانه الخاص وشخصيته الدولية، ويتبع ذلك السيطرة على كافة شؤونه والحصول على كل المزايا الاقتصادية التي تطمع فيها الدولة المستعمرة بشكل مجحف للإقليم الواقع تحت سيطرتها.

الاستغلال Profiteering

يقصد بذلك قيام بعض رجال الصناعة والتجار، منتهزين فرص الحروب أو ندرة بعض السلع بتحقيق أرباح فاحشة عن طريق الأسعار الباهظة، أو إذا كان يزاول تجارة السوق السوداء.

الاستهلاك Consumption

تعني شراء المستهلك الأخير للبضائع والخدمات لتلبية احتياجاته الخاصة لا لإعادة بيعها أو تصنيعها.

أسطورة Myth

حكاية تنتقل بوساطة الرواية حول الآلهة والأحداث الخارقة، وتختلف عن

الملاحم التي تسجل فعالاً إنسانية، وعن الخرافات التي ابتكرت لأغراض التعليم والتسلية. وتشرح الأسطورة بمنطق العقل البدائي ظواهر الكون، والطبيعة والعادات الاجتماعية.

الاشتراكية Socialism

نظام اقتصادي سياسي يعارض النظام الرأسمالي، ويقوم على ملكية الدولة لوسائل الإنتاج، لمحاربة الظلم الاجتماعي، وتخفيف الفوارق بين الطبقات.

إيديولوجيا Ideology

هي علم الأفكار أو العلم الذي يدرس مدى صحة، أو خطأ الأفكار التي يحملها الناس، هذه الأفكار التي تبنى منها النظريات والفرضيات التي تتلاءم مع العمليات العقلية لأعضاء المجتمع، وأصبح هذا الاصطلاح يعني النظام الفكري والعاطفي الشامل الذي يعبر عن مواقف الأفراد حول العالم والمجتمع والإنسان.

البراجماتية Pragmatism

مذهب فلسفي، يقيس صدق القضية بنتائجها العملية، بغضّ النظر عن جانبها التطبيقي، بل الأمر كله مرهون بنتائج التجربة الفعلية التي تحل للإنسان مشكلاته. ولذلك يكون الحق أمراً نسبياً، يقاس إلى زمن معين، ومكان معين، مرحلة من التقدم العلمي معينة.

البرجوازية (الطبقة الوسطى) Bourgeoisie

كلمة تطلق على الطبقة الوسطى في جميع البلاد، تنصرف بمعنى عام إلى المتوسطين من التجار، والملاك، والأطباء، والمهندسين، وقد لعبت تلك الطبقة في أوربا دوراً خطيرا في القضاء على النظام الإقطاعي، ومقاومة فكرة الحق الإلهي للملوك، وإرساء قواعد الحكم على أساس من الدستور، والمساواة بين الأفراد والنظام النيابي.

بروليتاريا Proletariat

في النظرية الاشتراكية، طبقة العمال الخاضعين للاستغلال، الذين يعيشون من أجورهم، ويعتمدون في وجودهم على عملهم.

ولقد بيّن لينين أن البروليتاريا يجب أن تنتزع السلطة من الطبقة الرأسمالية، وبعد فترة من حكم البروليتاريا المطلق (ديكتاتورية البروليتاريا) يجب أن ينشأ مجتمعاً لا طبقياً.

البنك. مصرف Bank

مؤسسة مخوّلة تلقيّ الودائع المالية من الجمهور والمؤسسات الأخرى على أن تفي بالتزامها، إعادة المال إلى المودع عندما تسحب ورقة مالية (شيك) مثلاً على البنك.

والمصارف مؤسسات تجارية تجني الأرباح من إقراض الودائع إلى من يرغب بالاقتراض وفرض رسوم على الخدمات المؤداة للزبائن.

وهناك عدة أنواع من المصارف مثل المصارف المركزية، والتجارية والاستثمار والأعمال.. إلخ.

بيروقراطية Bureaucracy

هي مجموعة الهيئات والأشخاص الذين يتولون الوظيفة التنفيذية في الدولة.

ويشير الاصطلاح عادة إلى ظاهرة تضخم تلك الهيئات وازدياد نفوذها على حساب الهيئات النيابية المعبرة عن الإرادة الشعبية.

التقدم Progress

الحركة التي تسير نحو الأهداف المنشودة والمقبولة أو الأهداف الموضوعية التي تنشد خيراً، وتنتهي إلى نفع. وينطوي التقدم على مراحل تكون كل مرحلة من مراحله أكثر ازدهاراً وأرقى من المرحلة السابقة. كما تشير الكلمة

إلى انتقال المجتمع البشري إلى مستوى أعلى من حيث الثقافة والقدرة الإنتاجية، والسيطرة على الطبيعة.

التكنوقراطية Technocracy

حركة بدأت في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٣٢، وكان التكنوقراطيون يتكونون من المهندسين والمعماريين والاقتصاديين المشتغلين بالعلوم، ودعوا إلى قياس الظواهر اجتماعية ثم استخلاص قوانين يمكن استخدامها للحكم على هذه الظواهر وإلى أن اقتصاديات النظام الاجتماعي هي من التعقيد بحيث لا يمكن أن يفهمها ويسيطر عليها رجال السياسة، ويجب أن تخضع إدارة الشؤون الاقتصادية للعلماء والمهندسين، وكانت هذه الدعوة نتيجة طبيعية لتقدم التكنولوجيا.

التكنولوجيا Technology

يقصد بالتكنولوجيا بمعناها الواسع جانب الثقافة المتضمن المعرفة والأدوات التي يؤثر بها الإنسان في العالم الخارجي ويسيطر على المادة لتحقيق النتائج العلمية المرغوب فيها.

وتعتبر المعرفة العلمية التي تطبق على المشاكل العلمية المتصلة بتقديم السلع والخدمات جانباً من التكنولوجيا الحديثة.

والتغير التكنولوجي هو مجموعة الاختراعات أو الطرق التكنولوجية أو الخدمات أو النماذج الجديدة التي تستخدم في الإنتاج ويترتب عليها تطور في كمية المنتج أو درجة جودته.

التمويل financing

الطريقة التي يحصل بها الأفراد أو الشركات على الأموال والسلف لتأمين الرأسمال لها.

التنمية Development

تعني الكلمة عموماً التوسع أو النمو أو التحسن في الملك أو الأوضاع. وفي

الاصطلاحات العقارية، تعني الكلمة أي مشروع لتحسين قطعة أرض كبيرة باستصلاحها مثلاً، وبإنشاء عدد كبير من الوحدات السكنية والمحلات التجارية ومباني المكاتب عليها.

توزيع الدخل Income Distribution

هو تقسيم الدخل القومي بين مختلف مدخلات الإنتاج.

الحتمية Determinism

مذهب فكري انتشر في كل من التاريخ والعلوم السياسية.

يقول أتباع هذا المذهب بأن جميع الحوادث ليست سوى نتيجة لأسباب وظروف محددة. فلا ظواهر اجتماعية أو سياسية تحدث صدفة. بل لكل حادثة إنسانية علاقات سببية تربطها بمسببات موضوعية. من هنا فالحتميون لا يكتفون برصد الظاهرة، بل يفتشون عن أسبابها الأولى والأساسية. على الصعيد السياسي اشتهر الماركسيون بنزعتهم الحتمية في التحليل، فهم يتكلمون عن الحتمية التاريخية وعن حتمية الصراع الطبقي، مقحمين الأسباب الاقتصادية في مقدمة كل تفسير أو تحليل.

الحداثة Modernism

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩)م، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي. وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين. وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.

حقوق الإنسان Human Rights

المفهوم الواسع للحقوق الطبيعية لمجموع الكائنات الإنسانية أي حقها في الحياة والحرية والمساواة أمام القانون.

وقد اتسعت هذه الحقوق فأصبحت تتضمن في الأزمنة الحديثة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

الديمقراطية (حكومة الشعب) Democracy

معناها الحرفي هو حكومة الشعب، وهي بمدلولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحرّ لحكامه، وبخاصة القائمين منهم بالتشريع، ثم برقابتهم بعد اختيارهم.

ولما كان إجماع الشعب مستحيلاً، وبخاصة في أمور السياسة والحكم، فإن حكومة الشعب قد أصبحت تعني عملياً حكومة الأغلبية، كنظام متميز عن نظام الحكم الفردي ونظام حكومة الأقلية.

ديموغرافية Demography

دراسة التجمعات السكانية بما في ذلك حجمها الإجمالي وتغيرات السكان مع الزمن كما تحددها تغيرات معدلات الولادات والوفيات والهجرة، وتوزع السكان حسب العمر والجنس وتوزعهم الجغرافي والمهني.

الراديكالية (الجذرية) Radicalism

مذهب الأحرار المتطرفين الذين يطالبون بالإصلاحات الجذرية ولا يقبلون بالتدرج وذلك لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع.

وتمثل الراديكالية أقصى اليسار وتأتي الليبرالية في المقام الثاني ويليها مذهب المحافظين الذي يعارض أي تغييرات جوهرية.

الرأسمالية Capitalism

هي نظام اقتصادي يقوم على الملكية لموارد الثروة، أي يمتلك الأفراد

وسائل الإنتاج كالأرض والمشروعات الصناعية والتجارية، ويكون الإنتاج فيه لمصلحة الملاك الأفراد. وتعتمد الرأسمالية أيضاً على السوق الحرّ على الإنتاج من أجل الربح.

سفتجة ـ كمبيالة Bill for exchange

ورقة مالية تمثل القرض الذي تقدمه منشأة تجارية إلى أخرى لفترة قصيرة. يسحب المقرض كمبياله بالمبلغ المحدد، تدفع في وقت لاحق مسمى ويشير المقترض إلى موافقته على دفع المبلغ المذكور بالتوقيع (قبول) على الكمبيالة.

السكولاستيكية (المذهب اللاهوتي الكلامي) Scholasticism

مذهب فكري لاهوتي مسيحي ساد خلال القرون الوسطى في أوربا.

لقد طبّق الاصلاح اللاهوتي خلال القرن الخامس عشر على حركات الأفكار التي نشأت في أوربا ثم امتد فيما بعد فشمل فلسفات ومذاهب لاهوتية أخرى غير مسيحية كانت سائدة في العصور الوسطى. والمذهب اللاهوتي بهذا المعنى ظاهرة تشاهد في مراحل الحضارة التي تخضع فيها الفلسفة واللاهوت لتنظيم جامد.

الشمولية (الحكم الشامل) Totalitarianism

أحد أشكال الحكم مبني على إخضاع الفرد للدولة، وعلى السيطرة الصارمة على جميع مظاهر حياة الأمة وطاقاتها المنتجة وذلك على أساس افتراضات إيديولوجية تحكمية معينة تبقي الزعامة تطبقها وتعلنها في جو من الإجماع المفروض بالإكراه على السكان كافة.

وكان هذا الاصطلاح يطلق على النظام النازي والفاشيستي وأنظمة أخرى.

الشيوعية Communism

مصطلح يعني في صميمه نظام اجتماعي تكون فيه الملكية في أيد المجتمع بأكمله، وهي ظهرت مع ظهور ((البيان الشيوعي)) الذي كتبه ماركس وإنجلز.

وانتشرت الشيوعية بتأسيس الأممية الأولى، وظهور الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية في أوربا، واتخذت الشيوعية شكلاً متطرّفاً حينما حضّ الحزب البلشفي الروسي بزعامة لينين ١٩٠٣ على إشعال ثورة عاجلة عنيفة للقضاء على النظام الرأسمالي وإقامة دولة عالمية اشتراكية.

وانتصرت الشيوعية في روسيا عام ١٩١٧. وأطاحت بالحكومة القيصرية.

والشيوعية تدعو لإقامة دولة لا طبقات فيها ولا ملكية خاصة.

صدقة Dole

تعني الكلمة في الأساس جزءاً أو نصيباً صغيراً. وهي في الاصطلاح الدارج تعني العلاوة التي توزع صدقة على المحتاجين.

ضريبة Tax

جباية تفرضها الحكومة على دخل الأشخاص والمنشآت التجارية.

تستخدم الحكومة الضرائب لغايات متنوعة، منها على سبيل المثال جمع الإيرادات للحكومة، تغيير توزيع الدخل الثروة، لسيطرة على مستوى الإنفاق وتوزعه في الاقتصاد، السيطرة على حجم الواردات والصادرات.

الطبقة Class

فئة كبيرة من الناس داخل نظام طبقي تتميز بمركز اجتماعي واقتصادي واحد بالنسبة للفئات الأخرى في المجتمع. والطبقة غير منظمة ولكن الأفراد الذين تتكون منهم يتشابهون مع بعضهم البعض في التعليم والحالة الاقتصادية والمركز الاجتماعي وفرص الحياة.

ويعتبر بعض الباحثين الطبقة ذات طبيعة اقتصادية في أساسها، بينما يميل البعض الآخر إلى التأكيد على عوامل النفوذ ونمط الحياة والاتجاهات ودرجة التوحُّد.. إلخ.

وتفترض الشيوعية وجود صراع طبقي سينتهي حتماً إلى تحقيق مجتمع لا طبقي

العصور الوسطى Mediaeralism

هي عصر تلا الأزمنة القديمة وسبق العصور الحديثة، العلماء يختلفون في تاريخ بدايتها ونهايتها، ولكن أكثرها قبولاً هو البداية مع سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية سنة ٤٧٦م واكتشاف كولومبوس لأمريكا ١٤٩٢ تاريخاً مناسباً للنهاية. ومن الأحداث الأخرى التي تعين نهاية العصور الوسطى الإصلاح الديني وتغير البحث العلمي والفنون الرفيعة واختراع الطباعة.

العلمانية Laicism

تستخدم كلمة علمانية من الناحيتين السياسية والتعليمية، فيقصد بعلمانية الدولة فصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية وعدم تدخل الهيئات في شؤون الحكم.

ويقصد بعلمانية التعليم قبول المدارس لجميع الأطفال على مختلف عقائدهم والامتناع عن أي ضغط أو غاية لتفضيل عقيدة عن أخرى.

الفساد Graft

مكاسب أو فوائد شخصية، وعلى الأخص فوائد مالية يطلبها الشخص أو يحققها لقاء استعمال نفوذه أو منصبه الرسمي.

وتعني الكلمة أيضاً حصول شخص في مركز ثقة وائتمان، وخصوصاً الموظف الحكومي، على أموال وأشياء أخرى ذات قيمة عن طريق صفقات أو معاملات غير قانونية تنطوي على الخداع أو قلة الأمانة في العمل.

فيزيوقراطية Physiocracy

مدرسة سادت الفكر الاقتصادي في فرنسا في منتصف القرن الثامن عشر.

ترى أن الأرض هي مصدر كل ثروة، وأن الزراعة وحدها هي التي تضاعف الثروة، وما عداها من أنواع النشاط لا يضيف ثروة جديدة.

ومن ثم فإن المشتغلين بالصناعة أو التجارة يُعتبرون في نظر هؤلاء الاقتصاديين من الطبقة عديمة النفع. وعلى أساس هذه الفكرة نادى الفيزيوقراطيون بفرض الضرائب على ملاك الأرض وحدهم، وهم الذين يؤول إليهم الناتج الصافي. آمنوا أيضاً بوجود قوانين طبيعية تكفل سعادة البشر، وأن الدولة يجب أن تكف التدخل في سير هذه القوانين.

قرض Loan

في الماضي كانت الكلمة تعني شيئاً يمنح أو يعار لمدة من الزمن دون عوض أو مقابل. ولكنها تعني الآن شيئاً ذا قيمة، كملبغ من المال، يقترض لفترة محددة من الزمن مقابل فائدة.

وفي المعاملات المالية، تصنف القروض بطرق عديدة تتوقف على عوامل عديدة، كوقت الاستحقاق ونوع الضمان ووضع المدين أو المقترض المالي.

القومية Nationalism

هي الانتماء إلى أمة معينة والتعلق بها. وهي تقوم على عنصرين:

عنصر موضوعي هو مجموعة الروابط المشتركة التي تجعل من شعب معين أمة بالمدلول العلمي، كالاشتراك في الأصل أو اللغة أو العقيدة.

وعنصر معنوي أو شعوري، وهو الحالة النفسية التي يولدها قيام تلك الروابط، التي هي شعور بالانتماء المتبادل، وتعلق بالوحدة التي يكونها هذا الانتماء.

وأحياناً تشير كلمة القومية إلى حركة القوميات، وهي عبارة أطلقت على حركة سياسية تنادي بحق كل أمة في أن تكون لها وحدة سياسية مستقلة.

الليبرالية (التحررية) Liberalism

التحررية الاقتصادية تؤكد على الحرية الفردية وتقوم على المنافسة الحرة، أي ترك الأفراد يعملون ويربحون كما يريدون، وفي ذلك الصالح الخاص الفردي يتحقق الصالح العام.

وقد نشأت التحررية وتوسعت مع نشأة الرأسمالية.

والتحررية السياسية نظام سياسي يقوم على أساس قيام الدولة بالوظائف الضرورية في حياة المجتمع وترك نواحي النشاط الأخرى للحافز الفردي.

كما تتميز الدولة التي تتبع هذا النظام بقيامها بوظيفة الحكم من مختلف الفئات والمحافظة على النظام.

الماركسية Marxism

مذهب اقتصادي وسياسي واجتماعي، سمّي باسم صاحبه كارل ماركس. وقد أُطلق عليه اسم ((الاشتراكية العلمية)) تمييزاً له عن الأفكار الاشتراكية الأخرى.

وضع ماركس أسس مذهبه في ((البيان الشيوعي)) ثم أفاض في شرحها في كتابه ((رأس المال))، وساهم مع صديقه انجلز في توضيحها.

وعنده أن تاريخ المجتمعات إنما هو تاريخ الصراع بين الطبقات؛ وما دامت هناك طبقات في المجتمع فلابد أن تسعى إحداها إلى استغلال الأخرى.

وقال ماركس بنظرية فائض القيمة، وفي الصراع الطبقي، واستغلال الرأسمالية للطبقة العاملة، وحتمية التطور الاجتماعي.

المثالية Idealism

هي المذهب القائل بأن حقيقة الكون أفكار وصور عقلية، وأن العقل مصدر المعرفة. فأفلاطون مثالي بتصوره عالماً عقلياً قوامه أفكار بمثابة النماذج للموجودات الجزئية المادية التي في عالمنا المحسوس، والعالم العقلي عنده هو الحق، أما العالم المحسوس فأشبه بالظلام.

وباركلي مثالي بقوله أن حقيقة الشيء هو إدراك العقل له، وما ليس يدركه العقل عدم. وهيجل مثالي حين قال أن حقيقة الكون روح مطلق يعبر عن نفسه في الوجود المشهود.

المجتمع المدني Civil Society

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر بمعنى مجتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استزلام بعائلات أو عشائر سياسية.

بعدها فصل هيغل مفهوم المجتمع المدني عن مفهوم الدولة، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيون الذين رأوا في المجتمع المدني طرفاً مختلفاً عند الدولة ومناهضاً لها في توجهاته السياسية.

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني، طوباوياً، جميع القوى الشعبية والبورجوازية التي لا تجد في الدولة الراهنة الحريات وتفتح الطاقات التي تصبو إليها. فالمجتمع المدني مناهض ومعارض للدولة التي يتهمها بالهرم والتحجّر في الغرب اليوم.

المضاربة Speculation

شراء أصول حقيقية أو مالية أو بيعها لتحقيق مكسب مالي.

والمضارب هو المتعامل في الأسواق التي تتميز بسرعة تبدل أسعارها، يقوم بشراء السلع والأوراق المالية. أو بيعها، لا لأنه يتاجر بها وإنما على أمل تحقيق كسب على المدى القصير من تحركات أسعار هذه السلع أو الأوراق المالية.

الملكية Property

تعني الكلمة بمفهومها الضيق حق الفرد المطلق وغير المقيد في الأشياء الخاصة به، سواء أكانت أرضاً أو أمتعة شخصية.

وفي الوقت الحاضر، أصبحت الكلمة تعني الأشياء المملوكة نفسها، لا الحق في امتلاكها.

الموضوعية Objectivity

قدرة الفرد على أن يعزل نفسه عن المواقف المندمج فيها، وأن ينظر إلى الحقائق على أساس الأدلة والعقل لا على أساس التحيز والعاطفة وبدون محاباة

أو الاستناد على رأي سابق فيما يتعلق بوضعها الحقيقي، وبعبارة أخرى فإن الموضوعية في البحث العلمي هي الصفة التي يعبر عنها الجهد الذي ينطوي على أبعاد الانحرافات في الإدراك أو التفسير الناتجين عن التحيز الاجتماعي أو السيكولوجي للجماعة أو للفرد وتحقيق أكثر التعميمات العامة حياداً في ضوء المعرفة المتوفرة.

ميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) Metaphysics

فرع من الفلسفة، يبحث عن الحقيقة الأولية للوجود.

ويرى أرسطو أن الميتافيزيقا تدرس الوجود باعتباره معنى مجرد، لا يقتصر على ماهية معينة، وينشأ إما عن التجريد الذي يقوم به العقل مستخلصاً إياه من الموجودات العينية، وإما أن يكون روحاً بطبيعته غير مجسم في المحسوسات الجزيئة، كا لله والنفس البشرية، ثم جاء ديكارت وجعل الميتافيزيقا المبادئ الأولى التي نفسر بها وجوده، فهي مدخل للعلوم. لكن مذهب الوضعية المنطقية حلل العبارات التي تساق فيها الميتافيزيقا ووجدها بحكم منطق اللغة، عبارات بغير معنى.

النسبية Relativism

هي الرأي الذي يقول بأن الحقيقة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر وليس لها معايير موضوعية.

وبالتالي فإن كل مدرك نسبي ويقابلنا في التحليل العلمي عنصر النسبية والحتمية.

النظام الإقطاعي Feudalism

نظام سياسي اجتماعي أساسه اقتصاديات الريف، ويتسم بتشتت السلطة في أنواع الأقاليم شبه المستقلة.

ويطلق على هذه الأقاليم اسم إقطاعيات، ويكون الحصول عليها مشروطاً بأداء خدمة. وقد عمّ هذا النظام أوربا خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وكان كبار الملاك طبقاً لهذا النظام يحوزون الأرض ثم يعهدون بها للمزارعين أو رقيق الأرض لاستقلالها مقابل ولائهم للإقطاعي والقيام بالخدمات العسكرية.

الوديعة Deposit

في أعمال البيع تعني الكلمة مبلغاً من المال يدفع كقسط أول أو يعطى كدفعة جزئية لقاء بضاعة يشتريها الزبون ويحتفظ بها البائع ريثما يتم دفع كامل المبلغ المتبقي من ثمنها.

أو ملك أو مال يوضع في عهدة شخص آخر لحفظه أو استثماره أو رهنه.

وسائل الإنتاج Means of Production

من أهم وسائل الإنتاج العمل والأدوات والآلات، فأما الأدوات فهي ماكينات مثل المطرقة والمعول والمنشار تتحرك بقوة الإنسان مباشرة، وهي من غير أن تغنيه عن العمل تزيد من قوة إنتاجه.

وأما الآلات فهي ما كانت تستمد القوة المحركة لها من الطبيعة وما فيها من حيوان وريح وماء وخار وكهرباء، هي تؤدي العمل بدلاً من الإنسان الذي أصبحت وظيفته مقصورة على مراقبتها.

ويعتقد الاشتراكيون أن النظام الآلي أغدق على الإنسانية خيرات عميقة، ولكنهم يقولون بإلغاء الملكية الخاصة للآلات وجعلها ملكاً للمجموع.

الوضعية Positivism

الرأي القائل بأن المعرفة اليقينية هي معرفة الظواهر التي تقوم على الوقائع التجريبية ولا سيما تلك التي يتيحها العلم، وينطوي المذهب عادة على إنكار

وجود معرفة نهائية، أي معرفة تتجاوز التجربة، ولا سيما فيما يتعلق بالعلل النهائية.

الوعي Consciousness

إدراك المرء لذاته ولما يحيط به إدراكاً مباشراً وهو أساس كل معرفة ويمكن إرجاع مظاهر الوعي إلى ثلاثة:

١) الإدراك والمعرفة. ٢) الوجدان. ٣) النزوع والإرادة.

وهذه المظاهر الثلاثة متصلة ببعضها كل الاتصال، وللوعي مراتب مختلفة وهي:

١) الوعي الظاهر. ٢) اللاوعي ويتضمن الميول والرغبات المكبوتة. ٣) ماقبل الوعي. وهو كل ما يكمن وراء الوعي مباشرة ويمكن للفرد استحضاره متى أراد. وهو مرحلة متوسطة بين الوعي واللاوعي.

اليوتوبيا (الطوباوية) Utopia

كلمة يونانية تعني اللامكان، جعلها توماس مور ١٥١٦ عنواناً لكتابه الذي صور فيه دولة مثلى تحق السعادة للناس، وتمحو الشرور.

وأصبحت الكلمة وصفاً لكل كتاب هذا مبحثه مثل ((الجمهورية أفلاطون أو ((آراء أهل المدينة الفاضلة)) للفارابي.


شباب
النادي الشبابي

ISLAMIC ECONOMICS
Science or Illusion ?
Al-Iqtisad al-Islami, Ilm am Wahm

Dr:Ghassan Mahmud Ibrahim & Dr:Mundhir al-Qahf

ماعلاقة الدين بالاقتصاد؟

هل يوجد حقاً اقتصاد إسلامي يحمل السمات العلمية المتعارف عليها بين الاقتصاديين؟ متى تبلور هذا النظام؟ وماهي الأسس التي بني عليها؟.

ماهي العلاقة الحقيقية بين إصلاح القاعدة الاقتصادية وبين التطور الروحي الشامل للفرد والمجتمع؟.

وهل يمكن تحقيق ذلك التطور بمعزل عن ذلك الإصلاح؟.

وكيف تجلى ذلك على مدى أربعة عشر قرناً ونيف من التاريخ الإسلامي؟.

هل يمكن بناء نظريات اقتصادية إسلامية تحقق تنمية وطنية؟.

وكيف سيعالج هذا النظام المستجدات الاقتصادية العالمية الراهنة؟ وقضايا مثل الملكية والاستهلاك، والاستثمار وسلوك المنتج، ونظرية السوق، والدور الاقتصادي للدولة، ونظرية التمويل، والمصارف...إلخ؟.

تلك الأسئلة الإشكالية وغيرها يحاول الإجابة عنها في هذه الحوارية، عالمان اقتصاديان مختصان، من خلال وجهتي نظر مختلفتين، لنعرف أخيراً هل الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم؟.

DAR AL-FIKR
3520 Forbes Ave., #A259
Pittsburgh, PA 15213
U.S.A
Tel: (412) 441-5226
Fax: (412) 441-8198
e-mail: fikr@fikr.com
http://www.fikr.com/

